Historia de las ideas: repensar la América Latina

Mario Magallón Anaya
Roberto Mora Martínez
(Coordinadores)

Historia de las ideas: repensar la América Latina
Mario Magallón Anaya
Roberto Mora Martínez
(Coordinadores)







CCyDEL
Torre II de Humanidades, 8vo piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
México, D.F.
Teléfonos: 5623 0211 al 13
Fax: 5623 0219
http://www.ccydel.unam.mx
e-mail: ccydel@servidor.unam.mx

Historia de las ideas: repensar la América Latina

Esta edición se realizó gracias al apoyo de la Dirección General de Personal Académico DGAPA, a través del proyecto PAPIIT, "Historia de las ideas en América Latina en el Siglo xx. Conceptos, redes, personajes", que cuenta con el apoyo de DGAPA-CCyDEL-UNAM, No. de proyecto IN401702-3, del cual es responsable el Dr. Mario Magallón Anaya.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Mario Magallón Anaya
Roberto Mora Martínez
(Coordinadores)

Historia de las ideas: repensar la América Latina



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2006

Coordinación editorial: Ma. Guadalupe Sánchez Jiménez

Fotografía de portada: Biblioteca Central, Ciudad Universitaria, México, D.F., por Edwin Alvarez Reyes.

Primera edición: 2006

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos

ISBN 970-32-3126-8

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRÓLOGO

El coloquio "Historia de las ideas: repensar la América Latina", se constituyó en un espacio abierto para la discusión y el intercambio de opiniones: allí se expuso el resultado de las actividades del seminario de investigación que lleva el mismo nombre. En algunos casos las investigaciones aquí presentadas todavía están curso mientras que en otros son conclusiones de escritos más amplios tales como tesis doctorales, de maestría y licenciatura. Por otra parte, contamos también con la participación de profesores de reconocida experiencia, por lo que el intercambio fue fructífero e interesante.

Uno de los principales objetivos del seminario consiste en abordar de manera interdisciplinaria la historia de América Latina. Tarea nada sencilla ya que el quehacer del latinoamericanista[1] se sintetiza en la frase "asumir nuestro pasado", expresada en múltiples ocasiones por Leopoldo Zea, y que

[1] En este punto es importante dejar en claro cuál es el trabajo de un latinoamericanista. Éste se caracteriza inicialmente por abordar un tema de América Latina, para lo cual debe construir una propuesta metodológica que se sustente en una de las cuatro áreas de investigación: filosofía, historia, literatura y sociología. Con esta base, el latinoamericanista procede a elaborar la fundamentación para iniciar una investigación de carácter interdisciplinario, en la que él deberá encontrar aquellos temas o problemas provenientes de otras disciplinas para situarlos dentro de su trabajo y aclararlos en lo que compete a su temática.

Por otra parte, pese a que el latinoamericanista sólo aborda uno de los múltiples temas existentes en América Latina, debe sustentar su investigación en una visión de conjunto. Esto es, sus conocimientos deben ir más allá del simple tema que se propone aclarar. Aunque gran cantidad de datos no aparezcan en la investigación, el latinoamericanista está comprometido a informarse sobre el proceso general de América Latina, sólo así podrá sustentar una investigación seria.

equivale a decir "debemos tomar conciencia de nuestra historia". Desafortunadamente, por lo general, después de citar tal frase, las reflexiones o ideas que le continúan se encuadran —como si fueran consignas— en una retahíla de odios y rencores históricos que se circunscriben a destacar una historia marcada por la conquista, destrucción, violación y dominación, característica ésta última que se ha perpetuado y agudizado en la actual etapa neoliberal y armamentista norteamericana.

Si bien la invasión histórica a las civilizaciones indígenas y el intervencionismo estadounidense son reales y no los podemos olvidar, no es menos cierto que no constituyen una única línea de sucesos, ya que debemos tener presentes las gestas revolucionarias triunfantes —desde las de Independencia hasta la Revolución Cubana, así como el triunfo del socialismo chileno a pesar de ser derrocado por Augusto Pinochet— entre una amplia gama de momentos históricos que se constituyeron con la participación de nuestros ancestros, quienes nos legaron una serie de propuestas e ideas para construir un mejor futuro.

Precisamente la riqueza de nuestra historia, en cuanto a ideas y acciones liberadoras, hace necesaria una reconstrucción de la historia de América Latina. Así, repensar América Latina consiste en enriquecer la percepción sobre nosotros(as) mismos(as) y, por lo tanto, ampliar nuestros horizontes reflexivos.

Por la importancia que ha adquirido para nuestro seminario la recuperación de momentos del pasado —que no han sido lo suficientemente analizados en combinación con sucesos

En este sentido, el simple hecho de abordar un tema de América Latina no convierte a un estudioso en latinoamericanista: aún más, el hecho de estudiar en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (CELA) tampoco garantiza que el egresado se comprometa realmente con las exigencias de este quehacer. Existe gran cantidad de latinoamericanistas con una obra relevante que no estudiaron en el CELA. Es decir que latinoamericanista es aquel que asume el compromiso de cuestionar todo principio universalista que no contemple la diferencia y la pluralidad histórico-cultural.

históricos que ya han sido ampliamente estudiados— es que no sólo se ha privilegiado la investigación, tendente a analizar la vida y obra de pensadores(as) latinoamericanos(as), sino que se incentivaron los trabajos que abordan temáticas como movimientos religiosos, filosofía indígena, problemas de educación y de estética, así como temas de análisis político en nuestra región. Desafortunadamente, aún nos quedan grandes temas y problemas que plantear, como el feminismo o las actividades lúdicas, entre otras.

Empero, a pesar de las carencias señaladas, las investigaciones aquí presentadas brindan la posibilidad de reconstruir, desde diferentes enfoques, el contexto histórico-cultural latinoamericano, herramienta indispensable para comprender problemas sociales actuales y enfrentamientos ideológicos. Esto es posible debido a que la Historia de las Ideas, de la manera como se ha trabajado en América Latina, tiende un puente entre distintos campos del conocimiento y constituye un espacio de diálogo y comunicación tanto entre las ciencias naturales y las sociales como entre las humanidades. Aunque no siempre se cumpla con esta intención lo fundamental es que estamos abiertos al intercambio de ideas.

Precisamente el debate y la interacción entre los asistentes al seminario ha enriquecido las discusiones, ya que para nadie es un secreto que aún después de una formación más o menos consolidada, algunos interrogantes, a pesar de su obviedad, no siempre han sido suficientemente aclarados para poder transmitirse sin dificultad. Así, el escuchar los cuestionamientos sobre esos temas oscuros, por parte de los más jóvenes, ha motivado nuevas reflexiones con las que a la mayoría (si no es que a todos) se nos han aclarado algunas de las problemáticas que entrañan tanto el quehacer en Historia de las Ideas, como el trabajo académico en general.

Ahora bien, los capítulos del presente libro, en los que se organizaron los temas, son variados pues en ellos se abordan tanto el análisis político en América Latina como el estudio

sobre la obra de personajes latinoamericanos —algunos ampliamente trabajados, otros no tanto—, así como temas sobre religiosidad, educación y filosofía e historia de las ideas en América Latina.

La diversidad de los temas tratados corresponde a los intereses de los asistentes, sin embargo, lejos está de representar al conjunto de los miembros del seminario, pues, desafortunadamente, por diferentes causas, algunos compañeros no participaron pero esperamos que en próximos coloquios nos acompañarán con sus investigaciones y escritos, con lo que se ampliarán y profundizarán los debates.

Finalmente, los trabajos compilados en este volumen son la cristalización del esfuerzo realizado por los miembros del seminario permanente del proyecto "Historia de las ideas en América Latina. Conceptos, redes, personajes", que cuenta con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) y del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) de la UNAM, instancias a las que agradecemos el apoyo que nos brindan.

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

I

ANÁLISIS POLÍTICO EN AMÉRICA LATINA

APRISMO Y SINDICALISMO EN EL PERÚ (1939-1948)

EUSEBIO ANDÚJAR DE JESÚS

Dando a cada trabajo su rango y a cada trabajador su dignidad —por la educación técnica, por el mejoramiento económico, por la cultura general y especializada—, el ciudadano forma parte de una democracia no sólo porque llega a los 21 años sino porque coadyuva a la vida económica y social del Estado. En otras palabras su participación en la Democracia no es meramente cuantitativa, no es de exclusivo tipo político o cívico sino simultáneamente social, económico y funcional.

Víctor Raúl Haya de la Torre[1]

INTRODUCCIÓN

1930 es uno de los años más significativos en la historia política peruana de la primera mitad del siglo XX. A partir de dicho año, tres hechos fueron determinantes en el desarrollo de los acontecimientos político-sociales de las siguientes dos décadas: la muerte de José Carlos Mariátegui; la formación de la alianza oligárquico-militar que permaneció en el poder a través de sucesivos golpes de Estado y la fundación en 1931 del Partido Aprista Peruano.

[1] Víctor Raúl Haya de la Torre, *La verdad del aprismo*, folleto publicado por el Buró de redactores de Cuadernos Apristas, 1940; *cf.* Antonio Lago Carballo *et al.*; *Víctor Raúl Haya de la Torre*, Madrid, Quinto Centenario/Cultura Hispánica, 1988, p. 101.

La crisis que se originó en el Partido Socialista Peruano en 1930 a raíz de la muerte de José Carlos Mariátegui —miembro fundador y dirigente indiscutible— interrumpió el proceso organizativo e ideológico del sindicalismo peruano desarrollado en los últimos años. Con el cambio de gobierno en 1930, fue posible el regreso de intelectuales peruanos exiliados en países de América Latina y Europa, entre ellos se encontró un nutrido grupo que compartió el proyecto enunciado en 1924 por Víctor Raúl Haya de la Torre: la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). El aprismo intentó construir un frente continental antiimperialista de trabajadores manuales e intelectuales sobre una base de cinco premisas: 1) la acción contra el imperialismo yanqui; 2) la unidad política de América Latina; 3) la nacionalización de las tierras e industrias; 4) la internacionalización del Canal de Panamá; y 5) la solidaridad de todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.

Partiendo de lo teorizado en 1924 un grupo de intelectuales apristas fundan la expresión nacional del APRA: el Partido Aprista Peruano (PAP).[2] El Partido Comunista se formó con los disidentes de las tesis de Mariátegui, por lo que el Partido Socialista perdió presencia y cedió espacios al aprismo que, entre 1930 y 1948, desarrolló en las agrupaciones sindicales del país un trabajo ideológico y de organización que le permitió incrementar su militancia y lograr triunfos significativos como el de las elecciones presidenciales de 1945.[3]

[2] El 20 de septiembre de 1930 un grupo de aproximadamente sesenta personas constituyó la sección peruana del APRA y en marzo de 1931 se procede a la fundación del Partido Aprista Peruano (PAP), expresión nacional de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA).

[3] En términos generales existe consenso en dividir el sindicalismo peruano en cuatro etapas de estudio: la primera de ellas parte de las últimas décadas del siglo XXI y llega a 1930; la segunda toma como referente inicial la fundación del Partido Aprista Peruano (1931) y concluye en 1956; una tercera abarca el periodo comprendido entre 1956 y 1968; y la última de ellas, parte del golpe militar de 1968 y concluye en 1978. Los trabajos sobre el movimiento obrero de Ricardo Melgar Bao, Denis Sulmont y Piedad Pareja ubican sus investigaciones dentro de estos cortes temporales.

En el presente escrito analizo la relación que se establece entre el aprismo y el sindicalismo peruano entre 1939 y 1948 en dos momentos: 1) la reagrupación de las organizaciones sindicales durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial, hecho que representó una alianza entre el Partido Comunista y el Partido Aprista en defensa de la democracia continental; y, 2) entre 1945 y 1948, durante el gobierno del Frente Democrático Nacional se vivió el periodo de mayor fortaleza y cohesión sindical del país y se establecieron los alcances y límites del sindicalismo bajo la conducción aprista.

Hacia la centralización sindical 1939-1944

Con el inicio del conflicto armado en Europa, la preocupación medular en el Continente Americano se concentró en implementar medidas de seguridad interna en cada país para evitar que el nazi-fascismo encontrara una respuesta favorable entre los grupos que se pronunciaban por participar más activamente en la vida política nacional. Esto permitió una revitalización de las organizaciones obreras para las cuales era indispensable coordinar la acción a través de un órgano central capaz de integrar un sindicalismo en ascenso pero todavía disperso.

Esta primera etapa de reagrupación sindical permitió a los partidos Aprista y Comunista importantes acercamientos a los núcleos de obreros organizados en otras regiones del país y fortalecer los ya existentes tratando de realizar dos objetivos fundamentales: la centralización de las organizaciones sindicales, por una parte, y la defensa continental de la democracia ante el avance del nazi-fascismo en Europa, por otra. La coyuntura internacional aportó, sin duda, su parte en la apertura política implementada por el gobierno de Manuel Prado entre 1939 y 1945.

Especial importancia adquirió en esta seguridad interna —que tuvo su contraparte continental en la adhesión, casi unánime, a la posición estadounidense en defensa de la democracia en la región— el acercamiento gubernamental a los grupos sociales con un mayor deterioro en su calidad de vida y la liberación de presos políticos de menor significación entre 1939 y 1940.

Dentro de los márgenes establecidos desde el poder, que incluyeron la prohibición de reuniones y manifestaciones colectivas, las organizaciones sindicales bajo conducción aprista y comunista coincidieron en dirigir sus esfuerzos hacia la centralización obrera y la defensa de la democracia continental.

> Ante la lucha entre el Totalitarismo y la Democracia ambas Américas mantienen su posición republicana. Los Estados Unidos del Norte en defensa de sus instituciones políticas y económicas como nación poderosa. Y los Estados Indoamericanos, no sólo porque su existencia como patrias libres está esencialmente vinculada a la existencia de la Democracia, sino porque el Totalitarismo significa el derecho de conquista sobre los pueblos indefensos.[4]

Con ello, el sindicalismo peruano adquirió un carácter colaboracionista, tanto en el orden nacional como continental, que le permitió limitó su desarrollo y lo sujetó a los intereses que el aprismo y el comunismo tenían dentro y fuera de Perú. Durante la asistencia de una delegación obrera peruana al II Congreso de Trabajadores de Chile, en septiembre de 1943, se llevó a cabo la creación del Comité Nacional de Unificación de los Tra-

4 "Plan Haya de la Torre", reproducido en *La defensa continental,* Buenos Aires, Americalee, 1942, pp. 216-234; *cf.* Lago Carballo *et al.*, *Víctor Raúl Haya de la Torre*, pp. 105-110.

bajadores del Perú (CNUTP) que concretó la unión de apristas y comunistas para establecer una central representativa de trabajadores peruanos afiliada a la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL).

En esta etapa de centralización obrera, el Partido Comunista ocupó un lugar predominante sobre el aprismo en el recién creado Comité Nacional de Unificación, hecho que se reafirmó el 1º de mayo de 1944, cuando las delegaciones representadas en la conmemoración del día del trabajo decidieron que los miembros del Comité Nacional asumieran la dirección de la recién creada Confederación de Trabajadores del Perú (CTP).

Sin embargo, la hegemonía comunista en la dirección sindical del país se mantuvo por un año más. Los cambios nacionales e internacionales que se presentaron al finalizar el conflicto bélico internacional, replantearon las alianzas y posiciones frente al predominio estadounidense en el Continente Americano. En el Perú el periodo trascurrido durante la Segunda Guerra Mundial fue benéfico para el aprismo al lograr una numerosa adhesión sindical al proyecto presidencial del Frente Democrático Nacional (FDN), en 1944, e integrar con ello un bloque político que aglutinó a apristas, comunistas, socialistas y partidos moderados que coincidieron en postular como candidato al ex embajador peruano en Bolivia, José Luis Bustamante y Rivero. Durante el proceso electoral el aprismo logró una numerosa adhesión sindical al proyecto frentista a través de la Federación de Trabajadores en Tejido del Perú (FTTP), a la que se integraron candidaturas obreras a senadurías y diputaciones.[5] Una vez logrado este primer objetivo de respaldo electoral, el PAP orientó sus esfuerzos a desplazar a los líderes comunistas de la dirigencia de la Confederación de

[5] Piedad Pareja Pflucker, *Aprismo y sindicalismo en el Perú, 1943-1948*, Lima, Rikchay, 1980, pp. 39-40.

Trabajadores del Perú y mantener la actividad sindical de acuerdo al curso de la contienda por la presidencia del país.[6]

De la clandestinidad al poder, 1945-1948

El curso que siguió la organización obrera peruana, al triunfar el Frente Democrático Nacional en 1945, replanteó la acción sindical frente al ejercicio del poder al constituirse un cuerpo legislativo con una predominante representación aprista, comunista y socialista frente a una reducida oposición oligárquica. Sin embargo, el enfrentamiento que se llevaba a cabo en el continente sobre la orientación sindical en la posguerra tuvo su contraparte en el Perú en las diferencias legislativas sobre las cuestiones más apremiantes para el país, por lo que se fue allanando el camino para una trasformación substancial de los problemas nacionales.

El aprismo adquirió con el triunfo frentista una mayor presencia como partido político nacional y se convirtió en el principal soporte de las gestiones presidenciales. Con ello, el PAP se planteó dos objetivos inmediatos: desplazar a los dirigentes comunistas de las organizaciones sindicales y orientar un movimiento obrero aprista que sirviera de contrapeso al poder económico. Se supeditaba de esta manera el desarrollo sindical a los aciertos y fracasos de la conducción aprista en relación con la toma del poder. Sobre esta base colaboracionista al interior, y con su replica continental en los siguientes años, en septiembre de 1945 el aprismo triunfó imperativamente sobre los dirigentes comunistas en las elecciones para renovar al Comité Ejecutivo de la CTP.

[6] Una vez concluido el conflicto bélico, el sindicalismo americano toma dos reorientaciones. En diciembre de 1944, la CTAL, en el marco de su Segundo Congreso celebrado en Cali, Colombia, dio por terminada su adhesión interamericana en defensa de la democracia continental e intentó reorientar

Exaltando su activa resistencia a la dictadura y la memoria de sus mártires, el APRA se promocionó políticamente en importantes sectores de la clase obrera, logrando desplazar al Partido Comunista de los sindicatos de Lima y del centro y afianzarse en el norte y en la Federación Textil.[7]

Bajo conducción aprista la CTP realizó una actividad organizativa y de movilización sindical que tuvo importantes repercusiones en el nacimiento de numerosas federaciones y en las movilizaciones de solidaridad con sus fraternos.[8]

Establecidos los límites de la acción sindical dentro de una naciente legalidad, las reivindicaciones tuvieron un carácter de inmediatez económica que se concentraron en el mejoramiento de las percepciones y condiciones de trabajo, dejando en segundo plano una participación más activa en la construcción de un proyecto de nación que implicara la modificación de las añejas estructuras de poder.

al sindicalismo latinoamericano sobre la continuación de la política del frentepopulismo, que implicaba una alianza entre el trabajo y la burguesía nacional progresista a favor de un desarrollo nacional. En el lado opuesto se concentraron los partidos populares y socialistas que entre abril y mayo de 1946 celebraron en Santiago de Chile el Congreso de Partidos Populares y Partidos Socialistas de América, en dicha reunión se acordó continuar con el esfuerzo de unidad interamericana a favor de la democracia y de un mayor acercamiento a Estados Unidos de Norteamérica. El pronunciamiento del comunismo peruano a la propuesta de la CTAL y del PAP al Congreso de Santiago, contribuyó a la disputa interna por el control sindical en el país.

7 Denis Sulmont, "Historia del movimiento obrero peruano (1890-1978)", en Pablo González Casanova, *Historia del movimiento obrero en América Latina 3*, México, Siglo XXI, 1984, p. 286.

8 Denis Sulmont señala que entre 1945 y 1947 fueron reconocidos 264 sindicatos que representaron más del doble de los creados en la administración de Manuel Prado (1939-1945). Entre ellos se encontraron los primeros 42 sindicatos agrícolas del país, vinculados principalmente a la producción azucarera; 33 sindicatos mineros; 78 correspondieron al ramo fabril; y 34 asociaciones pertenecieron a los empleados dedicados a las actividades comerciales, bancarias y de seguros, en *El movimiento obrero en el Perú 1900-1956*, Lima, PUCP, 1975.

El respaldo que el movimiento obrero brindó al mandatario peruano, fortaleció su presencia frente al poder económico y determinó que en 1946 fueran resueltas, casi en su totalidad, las peticiones obreras planteadas. La nueva realidad del país cambió parcialmente las condiciones de privilegio para la oligarquía terrateniente y la burguesía industrial, ambos grupos terminaron por ceder en el primer año del gobierno frentista ante las peticiones de mejoras salariales y condiciones de trabajo. Mientras tanto, algunos conflictos se resolvieron a través de la Dirección del Trabajo, antes de que derivaran en huelgas o paros generales, otros siguieron el derrotero que les planteó la nueva escena política.[9]

La presencia aprista en las organizaciones obreras generó, a su vez, un incremento en la oposición económico-política de la oligarquía y la burguesía, quienes emprendieron una defensa de sus intereses a través de constantes presiones al mandatario peruano y la gradual negativa a satisfacer las demandas laborales. A finales de 1946, el sindicalismo incorporó a sus demandas materiales la participación de representantes sindicales en la formulación de reglamentos y la toma de decisiones en asuntos concernientes a este sector. Su margen de acción continuó, de esta forma, dentro de los con-

[9] Los conflictos sindicales se concentraron en el ramo textil, ferroviario y minero, a partir de enero de 1946. En el mes de marzo las huelgas de Ferrocarrileros del Sur y de los Mineros del Centro paralizaron la principal actividad económica de estas regiones. Ambas huelgas fueron resueltas por una pronta intervención del gobierno. Entre junio y julio se resolvieron satisfactoriamente las peticiones de incremento salarial de la Compañía de Tranviarios de Lima, los trabajadores de la General Motors, los obreros de la construcción civil y los Trabajadores Gráficos. En este último se editaban los diarios *El Callao*, *La Jornada*, *La Crónica* y *La Prensa*. La huelga de la Compañía de Tranviarios de Lima —que entre el 23 de agosto y el 4 de septiembre de dicho año paralizó la capital del país— ocasionó el descontento de los inversionistas extranjeros y el desacuerdo con el presidente por la forma en que fue resuelto el diferendo a favor de los inconformes.

tornos meramente laborales y no puso en riesgo el esquema aprista previsto con antelación.

En 1947, el movimiento obrero experimentó dos reorientaciones importantes que determinaron su desarrollo en los siguientes meses: transitó de un respaldo presidencial a una oposición e intensificó el proceso de separación de la Confederación de Trabajadores del Perú de la CTAL. Entre los otros factores que contribuyeron a ello se encuentran, en primer lugar, la separación de algunas federaciones obreras del máximo órgano sindical del país, la ruptura entre el PAP y el presidente peruano y la inoperancia legislativa a la que fueron llevadas ambas Cámaras por los opositores al aprismo. Al disolverse el Frente Democrático Nacional se incrementaron las presiones de los grupos con poder económico del país sobre el mandatario peruano, para llevarlo a contener las movilizaciones sociales por medio de la fuerza.

El hecho más sintomático del resquebrajamiento de las relaciones entre el sector obrero y el aprismo se presentó al separarse la Central peruana de la Confederación de Trabajadores de América Latina, argumentando como causal la negativa de esta última para aceptar a los recién electos delegados peruanos. La separación originó críticas de los dirigentes socialistas, comunistas y organizaciones sindicales en las que el aprismo no tuvo presencia significativa, se aseguró que la medida respondía a las diferencias personales entre Haya de la Torre y Lombardo Toledano.[10]

[10] Más allá de las diferencias personales entre Haya y Lombardo, la ruptura entre la CTP y la CTAL se presenta en un momento en que los dirigentes comunistas de las principales centrales obreras de América Latina son desplazados de sus cargos por dirigentes opositores que plantearon la formación de una nueva central continental americana dentro de la dinámica impuesta por la posguerra. La CTP, contraria al interés de la CTAL, fue reorientada hacia una posición conciliadora de intereses entre el capital norteamericano y el movimiento obrero peruano creando, como eje rector de esta nueva relación, un cuerpo estatal con fuerte carácter nacionalista.

La fuerte presencia aprista en el sector sindical determinó que, a partir de abril de 1947, se radicalizaran las medidas implementadas por el gobierno para disolver las manifestaciones organizadas por el APRA.[11]

A través de la ruptura de las centrales obreras de Arequipa, Ancash, Cuzco y Puno con la CTP, en mayo de 1947, una parte del sindicalismo empezó a dar muestras de una relativa autonomía frente a las proyecciones apristas para el movimiento.

Entre los meses de agosto y septiembre de 1947 las movilizaciones obreras enfrentaron la negativa de las autoridades y empresas para satisfacer de forma total el pliego de peticiones. A través del Ministerio de Justicia y Trabajo las demandas obreras —reducidas a un carácter individual— fueron privadas de justificación legal para realizar movilizaciones, huelgas y paros laborales.[12] El costo político que siguió al fracaso del Frente Democrático Nacional repercutió en la organización sindical del país y le restó presencia política en el diálogo frente a las autoridades al colocarlo como el principal instrumento del Partido Aprista para establecer su hegemonía en el poder.

El uso de la fuerza como respuesta a las demandas obreras implicó un acercamiento entre el presidente y las Fuerzas Armadas, lo que incrementó las aprehensiones de trabajadores, la suspensión de las garantías individuales y el arreglo obligado entre los obreros y las empresas:

11 El primer incidente se presentó en un mitin realizado por la Federación de la Construcción Civil en protesta por la reglamentación de las huelgas y el alza en el costo de la vida. No obstante que los inconformes contaron con un permiso previo para realizar su concentración, fueron dispersados por el Ejército cuando intentaron recorrer las calles.

12 En este contexto fracasó la Huelga General en la capital del país. Pese a que el 31 de agosto la Confederación de Trabajadores de Lima respaldó el movimiento de huelga, convocado por la Unión Sindical de la capital, la falta de cohesión de algunos grupos de obreros determinó el resultado del conflicto.

> la huelga de Lima era motivo de que se agudizara [la] gravedad [en el país], la disposición del Primer Mandatario de suspender temporalmente las garantías individuales se halla del todo justificada. Cabe considerar que lo ocurrido constituye un importante triunfo para el Ejecutivo y una fuerte derrota para el Partido Aprista.[13]

Durante el Primer Congreso de la CTP, a finales de 1947, y pese a las escisiones, el aprismo concretó algunas medidas de trascendencia: su adhesión a la Confederación de Trabajadores de Chile (CTCH) para crear una nueva Central Sindical Interamericana, en primer lugar, y, en segundo, la celebración, de la Primera Conferencia Interamericana del Trabajo en el mes de enero de 1948, fecha en que se constituiría la nueva central continental.

En enero de 1948, se realizó en Lima el Primer Congreso Interamericano de Trabajadores con un fuerte respaldo de la Confederación de Trabajadores de Chile y la American Federation of Labor. En este acto quedó constituida la Confederación Interamericana de Trabajadores (CIT), cuyos ejes rectores eran un carácter democrático y la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales.[14] Se reafirmó de esta manera el carácter de un sindicalismo colaboracionista en el Perú y en la región.

En 1948, las movilizaciones sindicales fueron identificadas por el gobierno como parte de un proyecto aprista para

[13] Embajada de México en el Perú, Informes políticos enviados por el Encargado de Negocios *ad. interim*, Gabriel Lucio al Secretario de Relaciones Exteriores de México, Lima, 5 de septiembre de 1947. Expediente: III-983-4, Archivo Histórico Genaro Estrada, Secretaría de Relaciones Exteriores.

[14] Para junio de 1948, fecha en que la CIT celebra la segunda Reunión del Comité Ejecutivo en la ciudad de San Francisco, la nueva Confederación cuenta con 13 representaciones obreras del Continente Americano. Su éxito se dio de manera paralela al derrumbe de la CTAL, presidida por Lombardo Toledano; véase Pareja Pflucker, *Aprismo y sindicalismo en el Perú*, pp. 93-111.

desestabilizar al país e impedir el desarrollo de su gestión. En este contexto, se presentan en septiembre los últimos conflictos sindicales de trascendencia: el del Ferrocarril Central del Perú, el de la Federación de Choferes Profesionales y el de la Organización Agrícola Paramonga.

Para octubre —fecha en que la experiencia frentista concluye con un golpe de Estado— el movimiento sindical peruano correrá la misma suerte que compartió con el aprismo durante los últimos quince años. La proscripción del APRA y el Partido Comunista, una vez que se consuma el golpe militar comandado por el general Manuel Odría, representó el regreso sindical a la clandestinidad y la supervivencia entre constantes persecuciones.

En conclusión, a partir de 1930, el sindicalismo peruano se desarrolla, fundamentalmente, dentro de la dinámica establecida por dos partidos: el Aprista y el Comunista. Entre 1939 y 1948 el primero de ellos se constituirá en el principal eje rector de las acciones sindicales, hecho que representó un freno al desarrollo del movimiento obrero peruano al margen de estas opciones políticas. Entre 1939 y 1948 el apego de apristas y comunistas a la política norteamericana para el Continente Americano mantuvo a las organizaciones sindicales del país en un periodo de reagrupamiento que les permitió cohesionarse a través de la Confederación de Trabajadores del Perú, pero, por otro lado, significó su sometimiento a los intereses partidistas en relación con sus proyecciones nacionales e internacionales. Ante tal situación ambos partidos denostaron el ascenso de un sindicalismo peruano de mayor presencia en el desarrollo nacional.

Con la formación del Frente Democrático Nacional, en 1944, las organizaciones obreras se convirtieron en uno de los principales soportes políticos en el triunfo de José Luis Bustamante al año siguiente. Entre 1945 y 1948 las reivindicaciones materiales del sindicalismo privaron por encima de una participación más activa en la implementación de un proyecto

de nación. En este periodo el aprismo determinó para el movimiento obrero un carácter colaboracionista al gobierno del FND en una primera etapa: cuando en 1947 la ruptura entre Bustamante y el APRA es insalvable, el sindicalismo aprista asumirá una posición de enfrentamiento e incorporará a sus peticiones algunas demandas políticas de menor trascendencia.

Entre 1930 y 1948 el sindicalismo aprista conllevó la organización del movimiento obrero a la sombra del principal partido político peruano, hecho que representó un doble riesgo: mientras el APRA contribuyó a la politización y organización del sector obrero simultáneamente estableció los límites y las directrices que debía seguir de acuerdo a la lucha por el poder.

Incapacitado para establecer una relación de independencia frente a los partidos políticos aprista y comunista, el movimiento sindical peruano fue conducido a la búsqueda por satisfacer sus demandas materiales más apremiantes y limitar su desarrollo en función de los intereses partidistas. La combinación de intereses y contradicciones en la conducción sindical aprista fue caracterizando a un movimiento obrero colaboracionista y limitado a la inmediatez de su realidad material y política. Su fragmentación interna no será más que el reflejo de una reestructuración mundial de la posguerra en la que se replantearon las alianzas.

EL PARTIDO COMUNISTA EN AMÉRICA LATINA: EL CASO DE EL SALVADOR (1925-1932)

EDNA PUENTE ORTEGA

En marzo de 1919 nace la Tercera Internacional también llamada Internacional Roja o Komintern; creando varias secciones es como logra dirigir su acción; la más importante para este estudio será la sección D, a cargo de las actividades comunistas en América del Norte, Centro y Sur, con sede en la Ciudad de México. Muchos de los llamados partidos menores se encuentran en esta sección, como el ecuatoriano, el salvadoreño y el peruano, los cuales llegaron a ser, en determinado momento, más importantes que los partidos mayores como es el caso del Partido Comunista argentino. En el caso de América Central existieron cuatro aspirantes a secciones: Panamá, El Salvador, Guatemala y Costa Rica.

En El Salvador, en el año de 1917 —durante el periodo presidencial de Carlos Meléndez, que va del 1º de marzo de 1915 al 28 de febrero de 1918— se funda la famosa Liga Roja, organizada por departamentos, distritos y municipios, la cual ofrecía a sus prosélitos impunidad por delitos políticos y por faltas contra las leyes de orden público; su fundador es Alfonso Quiñones Molina; esta liga busca reivindicar a la masa popular con la finalidad de hacerla más participativa en las elecciones (que adopta como insignia la bandera roja). La Liga Roja se autonombra la "vanguardia de la clase obrera",[1] integrada obviamente por el proletariado, puesto que ésta ofrecía soluciones inmediatas a los problemas de salarios, préstamos y educación, entre otros.

[1] Mariano Castro Morán, *Función política del ejército salvadoreño en el presente siglo*, México, UCA, 1987, p. 42.

Posteriormente, el 21 de septiembre de 1924, se forma la Federación Regional de Trabajadores de El Salvador, también conocida como La Regional, la cual impulsa la organización sindical en todo el país, además penetra en el campo y organiza sindicatos agrícolas y ligas campesinas; la propaganda comunista es bien recibida en El Salvador debido en parte a la situación que se estaba viviendo; toda esa propaganda llegaba principalmente a la sede de La Regional y provenía de países como Francia, Italia, Argentina, Estados Unidos y México. Dicha divulgación contenía escritos que ejercían una gran influencia en el movimiento obrero mundial y, en este caso, salvadoreño. Una de las publicaciones mejor recibida era *El Machete* del Partido Comunista Mexicano.

Esta unión de obreros salvadoreños empieza a ser reconocida y atendida por el movimiento obrero internacional, motivo por el cual comienzan a llegar "camaradas" —como se llamaban entre ellos los militantes comunistas— provenientes de distintos países. Tal es el caso de "José Fernández Anaya, de la Juventud Comunista Mexicana; Ricardo Martínez, del Partido Comunista de Venezuela, Jacabo Jorowics, marxista-aprista del Perú",[2] los cuales inyectan fuerza al movimiento salvadoreño y sobre todo la necesidad de una mayor organización, motivo por el cual deciden dedicarse más tiempo a la tarea de formar ideológicamente a un grupo de artesanos, calificados por Miguel Mármol de "casi analfabetos que se enfrentaban con grandes insuficiencias a las durezas extremas de la lucha social".[3]

Para el año de 1929 se lleva a cabo el Quinto Congreso de la Federación Regional salvadoreña. Las personas que inician el movimiento comunista son precisamente quienes toman la

[2] Roque Dalton, *Miguel Mármol y los sucesos de 1932 en El Salvador*, La Habana, Casa de las Américas, 1983 (col. *Nuestros Países*, serie *Estudios*), p. 71.

[3] *Ibid.*, p. 72.

dirección del organismo, entre ellos se encontraba Miguel Mármol. Posteriormente, entre el 1º y el 12 de junio de 1929, se lleva a cabo la Primera Conferencia de los Partidos Comunistas en América Latina, en la que participan dos representantes del Partido Comunista Salvadoreño, ubicado entre los que "deberían ser considerados como partidos simpatizantes del Komintern, y en proceso de adaptación a la ideología y la estructura de los partidos comunistas".[4] Tiempo después se realiza el Sexto Congreso de La Regional, logra un gran auge y, en palabras de Mármol, "para entonces ya había algo nuevo en el movimiento revolucionario salvadoreño: ya había surgido nuestro Partido Comunista".[5]

Desde tiempo atrás hasta 1929, los obreros no contaban con ningún partido que los representara de forma completa. Dicho problema motiva que para el mes de marzo de 1930 se convoque a una reunión para la constitución del Partido Comunista Salvadoreño, el cual surge en el sector obrero por y para los obreros salvadoreños: "Con la ayuda de los pescadores del lago de Ilopango, se encontró un lugar adecuado, discreto, para la reunión de Constitución del Partido: una playa oculta por el follaje de los árboles, en las cercanías de Asino".

En otra cita se puede leer: "no pasábamos de treinta o treinta y cinco personas, pero ahora yo considero que hasta muchos éramos si tomamos en cuenta que, por ejemplo, los camaradas chinos fundaron su gran partido partiendo de una reunión de cincuenta personas, acordamos dejar fundado el Partido Comunista Salvadoreño y pasamos a elegir el primer Comité Central".[6] Un punto muy importante a destacar es que Farabundo Martí, un joven comunista, no llega a formar parte del primer Comité Central; él se mantenía trabajando como re-

[4] Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana 1919-1943*, México, Nueva Sociedad, 1986, p. 95.

[5] *Ibid.*, p. 75.

[6] *Ibid.*, p. 76.

presentante del Socorro Rojo Internacional en El Salvador, organismo que mantuvo grandes vínculos con el Partido Comunista Salvadoreño.

El partido pretendía brindar ayuda y beneficios a los obreros salvadoreños, pero también aspiraba a encabezar al pueblo unificado alrededor de un gran objetivo que era "la realización de la revolución democrático-burguesa".[7]

En el año de 1927 el entonces presidente Alfonso Quiñónez deja en el poder a Pío Romero Bosque. Éste mostraba poca docilidad con respecto a Quiñónez, lo que lo lleva a desprenderse totalmente de él y a establecer su propio gobierno; convoca a elecciones en 1931, las cuales son consideradas como "las primeras elecciones libres y democráticas en la historia del país".[8]

En dichas elecciones Arturo Araujo logra vencer al candidato que había impuesto la dinastía Meléndez-Quiñónez. Araujo llega al poder en un periodo muy difícil, pues en 1929 se suscitó la gran crisis mundial, y ya para los primeros años de su gobierno comenzaron a sentirse las repercusiones de dicha crisis en El Salvador: se derrumbaron los precios del café, un ejemplo es el precio medio del quintal que para 1929 se encontraba en treinta y tres colones, mientras que 4 años antes se encontraba alrededor de los cuarenta y tres;[9] por otro lado el desempleo se incrementaba. Comienza una agitación social, se producen choques entre la Guardia Nacional y los trabajadores, a todo esto, Araujo responde con una medida que será muy importante, que es la legalización del Partido

[7] *Ibid.*, p. 77.

[8] Alain Rouquié, *Las fuerzas políticas en América Central*, Daniel Zadunaisky, trad., México, FCE, 1994, p. 61.

[9] Información tomada de Guillermo de la Peña, "Las movilizaciones rurales en América Latina desde 1920", en Bethell, comp., *Historia de América Latina. Política y sociedad desde 1930*, Barcelona, Crítica, 1997, tomo 12 (col. *Serie Mayor*), p. 209 .

Comunista Salvadoreño (el 2 de diciembre de 1931); toda esta agitación social crea un terreno propicio para la difusión de las ideas del Partido Comunista.

La incapacidad del gobierno de Araujo y la crisis de 1929 son aprovechadas por el general Hernández Martínez quien, junto a la oligarquía cafetalera, prepara un golpe de Estado que se realiza el 2 de diciembre de 1931. Hernández Martínez establece un gobierno de *facto* y convoca a elecciones de diputados y alcaldes, las cuales se efectuarían a partir del día 3 y concluirían el 5 de enero de 1932.

El Partido Comunista decide participar en las elecciones movido por las condiciones en que se encontraba el país, especialmente el campo en donde la situación era verdaderamente extrema, había hambre y gran desesperación entre las personas; motivo por el cual los campesinos comienzan a participar más en la política a través de Partido Comunista Salvadoreño. En el momento en que el gobierno se percata de la labor política que estaban emprendiendo los campesinos, comienza a intensificar la represión en contra de ellos, impidiendo que se organizaran.

Cuando el tema de las elecciones comienza a adquirir importancia, empieza a gestarse un mayor interés por parte del Partido Comunista Salvadoreño para participar en ellas; dentro del partido se suscita una discusión por el hecho de participar en las elecciones o no. El hecho de manifestarse en contra obedecía principalmente a que se contaba con poco tiempo para desarrollar un amplio trabajo propagandístico. Además, existía la posibilidad de que no se pudiera ocupar el puesto ganado dentro del gobierno, pues la victoria podría ser negada a través de un fraude electoral, el cual provocaría una gran inconformidad y generaría violencia y el Partido Comunista Salvadoreño no se encontraba en condiciones óptimas para dirigir una insurrección.

Farabundo Martí, junto con otras personas afiliadas al comunismo, acepta participar en las elecciones, pero el punto

fundamental era que mientras se trabajaba en la labor propagandística del Partido Comunista Salvadoreño se tendrían que llevar a cabo los preparativos necesarios para una huelga de todos los obreros, dicha huelga genera no tenía otra finalidad que conseguir un aumento en los salarios de los trabajadores.

Mientras se desarrollaba la propaganda, el Partido Comunista Salvadoreño es informado de las medidas adoptadas por el gobierno para reprimir al pueblo. Una de las tesis sobre lo que se debía hacer si se presentaba el fraude electoral era la siguiente:

> Si se venía el fraude electoral había que evitar la violencia provocada y refrenar a las fuerzas organizadas, pero si las provocaciones eran tantas por parte del gobierno, habría que encauzar la violencia popular hacia la huelga general nacional, huelga general política en cuyo seno podría gestarse la insurrección armada para la toma del poder en condiciones favorables.[10]

Es así como llega el día de las elecciones. Resulta interesante ver cómo se celebraban éstas: mientras todos los partidos ofrecían a la población algún tipo de alimento y canciones interpretadas por varias bandas, el Partido Comunista Salvadoreño se distinguía por sus discursos[11] y por las canciones que interpretaban las hijas de los obreros. La mayor parte de las personas que votaron lo hicieron a favor del Partido Comunista Salvadoreño; la violencia que se presentó en las elecciones no provino de los partidos políticos, sino del gobierno, quien

[10] *Ibid.*, p. 120.

[11] En los mítines que organizaba el Partido Comunista Salvadoreño los principales oradores eran Martí, Alfonso Luna y Mario Zapata, quienes serán considerados los principales dirigentes de la rebelión de 1932.

no había desarrollado un aparato propagandístico y por tal motivo prefirió recurrir a la incitación y al fraude.[12]

El triunfo del partido es contundente, motivo por el cual el gobierno comienza a obstaculizar el voto de las personas y sobre todo inician la provocación, ya que el lugar en que se realizaban las votaciones comenzaba a estar rodeado de soldados.

Para esos momentos El Salvador se encuentra en un estado de exaltación, el Partido Comunista Salvadoreño logra día a día mayores progresos, lo que significa para el gobierno un verdadero problema.

En los cuarteles militares comienzan a circular las noticias de un gran apoyo por parte de algunos soldados hacia la causa y movimiento del Partido Comunista Salvadoreño. Los jefes a cargo de dichos cuarteles comienzan a mostrarse intranquilos, pues tenían un claro conocimiento de la simpatía de los soldados hacia los militantes comunistas; de esto estaban completamente seguros porque en los cuarteles se hallaron varios ejemplares de los boletines que emitía el Socorro Rojo Internacional. Todo este apoyo por parte de los militares hacia el Partido Comunista Salvadoreño, se debía principalmente a que Martí contaba con conocidos dentro de dicho sector que le permitían difundir las ideas del partido y ganar adeptos a la causa roja. Para este momento el partido se percata de que debe ponerse al frente del movimiento popular, para poder lograr una victoria.

Existen varias tesis sobre qué fue lo que ocasionó dicha rebelión y, sobre todo, quién la provocó, muchas de ellas apoyan el hecho de que fue precisamente el gobierno de Hernández Martínez quien incitó al pueblo para que se levantara en armas; otras siguen un poco ésta misma línea y afirman que el gobierno realiza las provocaciones para que el Partido

[12] En ese momento el voto no era secreto, las personas expresaban su decisión en voz alta y enfrente de los demás.

Comunista Salvadoreño organizara a la población y se pudiera terminar de forma definitiva con la presencia de los rojos en El Salvador y ganar con esto el reconocimiento del gobierno de Estados Unidos; ahora bien, si nos apegamos a los hechos relatados por Miguel Mármol nos podemos percatar de que fue precisamente el gobierno, con la represión hacia las personas y los distintos fraudes electorales que cometió, quien provocó, conscientemente o no, la insurrección del pueblo.

Una de las medidas que había tomado el Partido Comunista Salvadoreño mientras se estaban realizando las elecciones, fue la creación el día 9 de enero de un Comité Militar Revolucionario, el cual debería y podría tener autoridad sobre todos los "camaradas". Dicho comité tenía instrucciones de llevar a cabo la huelga general el día 22 de enero, la cual posteriormente sería llamada "levantamiento".[13] Retomando el tema del apoyo militar se nombran dentro de cada uno de los cuarteles a soldados que estarían a cargo de la tropa para efectuar un motín el mismo día de la rebelión.

El Partido Comunista Salvadoreño se mostraba deseoso de evitar el levantamiento popular, motivo por el cual crea una comisión formada por "Clemente Abel Estrada, Alfonso Luna, Mario Zapata, Rubén Darío Fernández y Joaquín Rivas",[14] la cual estaría encargada de ir a la casa presidencial y hablar con el general Hernández, quien decide no recibirlos; finalmente logran dialogar con el ministro de guerra, coronel Joaquín Valdés. Los camaradas ofrecen al ministro terminar con todas las actividades ilegales que se venían desarrollando y, lo más importante, limitar el movimiento del pueblo, limitar las protestas pacíficas de las personas a cambio de que el gobierno se comprometiera a dar algunas prestaciones, todas ellas en

[13] Con respecto al levantamiento, sabemos por Mármol que la fecha se retrasó debido a algunos problemas de organización interna, el día original para realizarlo era el 19 de enero.

[14] Castro Morán, *Función política del ejército salvadoreño*, p. 132.

beneficio del pueblo, de los campesinos, y si el gobierno no accedía a esto no dejaba otro camino a seguir que no fuera el de la rebelión.

El gobierno se limitó a dar una negativa todas estas propuestas, lo que motivo que uno de los integrantes de dicho comité contestara lo siguiente: "los campesinos van a ganarse con sus machetes el derecho que ustedes les están negando".[15]

Antes de que la rebelión comenzara, el Partido Comunista Salvadoreño había recibido varias agresiones por parte del gobierno, sin embargo, Martí decide que a la media noche del día acordado, deberían estar movilizadas todas las personas, tanto los soldados en sus respectivos cuarteles, como los campesinos en las distintas regiones. Para este momento Martí ya formaba parte del Comité Ejecutivo del Partido Comunista Salvadoreño;[16] a pesar de todas las movilizaciones que estaban planeando, nunca se pensó que días antes de estallar la rebelión, Martí junto con Zapata y Luna serían arrestados; a pesar de la farsa que montó el Ejército, para hacer creer a la población que sus dirigentes serían sometidos a juicio se sabía que éstos serían asesinados. "Farabundo Martí es fusilado antes de comenzar el genocidio".[17]

Las acciones de sublevación estaban comenzando en los cuarteles, el problema fue que los mandos superiores ya estaban enterados (al alto mando de Guatemala se entera y notifica al gobierno salvadoreño) y dejan que los soldados en apoyo al Partido Comunista Salvadoreño entren en acción, lo que tiene como resultado la muerte de muchos de ellos. Uno de los motivos que propició este rápido levantamiento fue que el gobierno había proclamado el Estado de Sitio:

15 *Ibid.*

16 Dalton, *Miguel Mármol*, p. 125.

17 Pablo González Casanova, *América Latina: historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, 1981, tomo 2, p. 92. Véase también Lautaro Silva, *Latinoamérica al rojo vivo*, México, Aguilar, 1962.

> Seis departamentos se han declarado en estado de sitio por la grave situación. El gobierno provisional de la República ha declarado el estado de sitio, debido a las actividades que están desplegando los elementos comunistas, antenoche se encontraron gran cantidad de bombas de dinamita, un mimiógrafo, máquinas de escribir y una enorme cantidad de hojas sueltas de carácter subversivo.[18]

Los departamentos en los que se declara el Estado de Sitio son: Ahuachapán, Sonsonate, Santa Ana, La Libertad, San Salvador y Chalatenango; también se declara la Ley Marcial, pero en todo el país, "Hoy fue decretada la ley marcial en toda la República, tan pronto como se tuvieron noticias de que en los choques ocurridos anoche en el interior del país entre comunistas y las tropas habían muerto varias personas".[19]

En todos los departamentos que conforman la república salvadoreña, la rebelión comenzó por el levantamiento de los campesinos organizados por el Partido Comunista Salvadoreño: la primera acción que llevaron a cabo fue tomar la plaza principal y después dirigirse al cuartel que se tuviera en el departamento; en muchas ocasiones el Ejército ya estaba preparado para recibirlos con violencia, pero en otras tantas los campesinos lograron mantener el control aunque fuera por tiempo limitado.

Los militares fueron enviados a todas las zonas en donde la rebelión había comenzado, la Guardia Nacional y la policía "defendían" las ciudades y los pueblos aledaños, los ataques se repitieron durante "cuatro días y cuatro noches conse-

18 "Actividades comunistas en la República del Salvador", *Excelsior* (México), 22-01-32, p. 1.

19 "Desde ayer fue decretada la ley marcial en El Salvador", *Excelsior* (México), 25-01-32, p. 3.

cutivas";[20] debido a la resistencia de los campesinos o de los militantes del Partido Comunista Salvadoreño el gobierno se vio en la necesidad de aumentar la represión. Los militares y la Guardia Nacional en conjunto logran poco a poco ejercer el control sobre los departamentos y sobre las personas que se habían levantado.

Una vez que se dominó la situación en cada uno de los departamentos, los militares emprendieron un recorrido general en todas las montañas, disparando indiscriminadamente a los campesinos, todos eran "rebeldes": el objetivo era "limpiar las montañas de rebeldes".[21]

Durante el tiempo en que se estaba limpiando al país de comunistas, atracaron en las costas de El Salvador tres barcos de guerra procedentes de Estados Unidos y Canadá:

> Enterado de los "graves disturbios comunistas" que han ocurrido en El Salvador, el departamento de Marina de los Estados Unidos ordenó esta noche que tres destructores salieran de Panamá inmediatamente, a fin de ofrecer toda la protección necesaria a las vidas de los norteamericanos y otros extranjeros residentes en el país que es teatro de los acontecimientos.[22]

Las tropas norteamericanas estaban listas para descender de los barcos, sin embargo, esto es impedido por una nota que se les hizo llegar, en la que aseguraban que el país había logrado restablecer la paz, controlando y eliminando a los grupos comunistas, "están liquidados cuatro mil ochocientos comunistas".[23]

20 Castro Morán, *Función política*, p. 149.
21 *Ibid.*, p. 156.
22 "Provoca la intervención americana la revolución comunista de El Salvador", *Excelsior* (México), 24-01-32, p. 1.
23 Castro Morán, *Función política*, p. 157.

El resultado tanto de la rebelión como de la represión es completamente inimaginable: niños y mujeres muertos, hombres asesinados en todas las calles y montañas, el costo humano fue muy importante, principalmente porque se terminó por completo con los indígenas, "en inmensas fosas yacían confundidos miles de cadáveres de hombres, mujeres y niños";[24] "los mensajes particulares no confirmados y recibidos de El Salvador, afirman que en los últimos días de la semana fueron muertas mil personas o más durante el levantamiento atribuido a los comunistas".[25]

Para los últimos días del mes de enero de 1932 El Salvador se encontraba totalmente controlado por el gobierno de Hernández Martínez, quien sometió a sangre y fuego, principalmente a los indígenas, ya que la orden que dio fue: "no dar cuenta de prisioneros". Se llegó a decir que veinte mil campesinos fueron exterminados, la mayor parte de ellos eran indios pipiles de la zona occidental de El Salvador.

Después de esta represión el gobierno de Hernández Martínez logró consolidarse en el poder; desde el trágico año de 1932 la participación comunista o ser tildado de comunista ha sido el motivo o la causa que ha enarbolado la oligarquía para justificar el aplastamiento de los movimientos populares, con el pretexto de que toda oposición es comunismo o antimilitarismo y que toda demanda popular es subversiva. Después de esto el Partido Comunista Salvadoreño cae en la clandestinidad.

Esta rebelión se considera "la primera insurrección comunista que haya tenido lugar en el hemisferio occidental",[26] sin embargo, el Komintern no tuvo prácticamente ninguna relación con ésta, ya que debemos recordar que el Partido Comunista Salvadoreño nunca llegó a formar parte de las filas

24 *Ibid.*

25 "Más de mil muertos por la lucha en El Salvador", *Excelsior* (México), 26-01-32, p. 1.

26 Caballero, *La Internacional Comunista*, p. 90.

de la Internacional Comunista pero, como hemos visto, sí llegó a tener una gran importancia en la vida política de El Salvador.

Se logró fundar un partido comunista en un pequeño país de Latinoamérica, que también es uno de los más poblados y empobrecidos. El Partido Comunista logró crear una corriente de simpatía aparentemente grande en la cual se encuentran soldados y campesinos: los comunistas encabezaron una aventurada insurrección, aunque desde su inició el alzamiento fue seguido por una de las más fuertes y sangrientas represiones conocidas en toda América Latina.

LA DESAPARICIÓN FORZADA

NUBIA STELLA LINDO ROJAS*

La desaparición forzada es quizá uno de los fenómenos de violencia social más abominables —que algunos Estados latinoamericanos han implementado— porque conlleva una serie de violaciones a los derechos humanos. Dicho fenómeno implica detención ilegal, flagrancia, tortura, maltrato, agresiones, tanto físicas como mentales, y privación de la libertad, así como ejecución extrajudicial y violación al derecho a la verdad y justicia para la víctima, familiares y allegados.[1]

La Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas afirma en su artículo II: "Se considera desaparición forzada a la privación de la libertad de una o más personas, cualquiera que fuese su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida por la falta de información o de la negativa de dicha privación o de informar".[2] La desaparición forzada[3] se vincula siempre a la

* El contenido de este artículo es responsabilidad de la autora.

1 "La desaparición forzada en América Latina", Luis Peraza Parga, *Derechos Humanos, La Insignia*, 13 de noviembre del 2003. http://www.lainsignia.org/2003/noviembre/der_017.htm.

2 *Convergencia socialista, derechos humanos e impunidad* (año 4), núm. 15 (diciembre 2001 enero 2002), p. 34.

3 La ONU define la desaparición forzada como "el arresto, detención o secuestro de una persona en contra de su voluntad, privada de su libertad de alguna u otra forma por agentes del gobierno de cualquier servicio o nivel o por obra de grupos organizados o de particulares que actúen en nombre del gobierno o con su apoyo directo o indirecto, su autorización o asentimiento, quienes se niegan a continuación a revelar la suerte de esas personas o el lugar donde se encuentran o a reconocer que están privadas de libertad, sustrayéndolas así a la protección de la ley". Periódico ELTIEMPO.COM. Derechos Humanos. http://eltiempo.com/coar/DER_HU.../ARTICULO-WEB-_NOTA_INTERIOR-1549322.htm.

tortura que, como herramienta de los agentes del Estado,[4] es muy antigua, en cambio la desaparición forzada es una variante represiva más moderna y un óptimo instrumento de políticas de terror para el control social, la eliminación del oponente político o el establecimiento de una auténtica dialéctica del terror entre las estructuras del Estado y la base social.

La desaparición forzada es un delito de trato sucesivo o delito continuado que tiene la posibilidad de ser desplazado por la figura de homicidio cuando aparece el cuerpo de la víctima. Es una violación que recae en el concepto de *imprescriptibilidad* de los delitos de lesa humanidad, que aún tiene resistencia para su aplicación en algunos tribunales nacionales (en el caso de Argentina, se estableció el inicio del tiempo de prescripción a contar a partir del restablecimiento del Estado de derecho y no desde que se cometieron los ilícitos).

Muchos de los países que formalmente se comprometen mediante acuerdos firmados en el campo del Derecho Público, vuelven estériles y nulos los efectos de esos acuerdos con argumentos que resultan ser amplios sofismas, lo que "parece indicar que algunos gobiernos han establecido las violaciones a los derechos humanos como otra forma de imponer una sanción penal".[5] Vale la pena citar a Rosa del Olmo:

[4] Estado: Sujeto del Derecho Internacional Público y actor del sistema de relaciones internacionales. Estructura institucionalizada de poder que surge cuando en cierto espacio territorial un pueblo adopta una organización política estable y permanente sometiéndose a las normas de un ordenamiento jurídico y a la autoridad de unos gobernantes. Colombia es definido en la Constitución como Estado social de derecho unitario, descentralizado, autonomista y republicano. El término también se emplea para referirse al conjunto de órganos constituidos que ejercen el poder público, y en tal sentido afirman las normas constitucionales que el Estado reconoce, garantiza, protege, divulga, dirige, coordina, controla, vigila, inspecciona. Medios Para la Paz. http://www.mediosparalapaz.org/index.php?idecategoria=448.

[5] Reinaldo Botero Bedoya, *En busca de los desaparecidos,* Defensoría del Pueblo, 2003 (serie *Textos de divulgación*, núm. 19).

> la detención-desaparición [es], en el ámbito nacional, una nueva modalidad represiva utilizada por los gobiernos respectivos, que puede equipararse, desde el punto de vista legal, al sentido tradicional de las medidas de seguridad con ciertas variaciones. Esto se observa en lo que se refiere a la "eliminación" de delincuentes "inadaptables".[6]

En la desaparición forzada, los Estados transgreden las normas jurídicas, sin comprender que las violaciones a los derechos humanos no legitiman su mandato sino que por el contrario, lo desacreditan. Amnistía Internacional, al analizar la conducta de los agentes de las desapariciones, ubica dos tendencias en relación con los procedimientos.

En Guatemala, tras un manto de legalidad dado por medio de sucesivas elecciones el Ejército recurrió a la incorporación de grupos paramilitares que a pesar de pertenecer a la red de seguridad oficial operaban con impunidad fuera de la ley.

En Argentina, existían paramilitares para información y represión directa pero no fueron utilizados para realizar secuestros y desapariciones, salvo en contadas ocasiones. La práctica, adoptada como política estatal, fue totalmente centralizada por las fuerzas armadas.

Método:

1) Las desapariciones forzadas forman parte del trabajo de inteligencia militar.
2) Su práctica es centralizada y dirigida por el alto mando militar en orden descendente.

6 Rosa del Olmo, *La detención-desaparición en América Latina: ¿crimen y castigo?*, Primer Seminario de Criminología Crítica, Universidad de Medellín, Colombia, agosto de 1984, p. 57.

3) Es un trabajo clandestino. Se recurre a disfraces y a profesionales como médicos, psiquiatras y enfermeras quienes colaboran en la fase del interrogatorio.
4) Se desarrolla a la par una campaña de manipulación psicológica en busca de la aceptación social del método y el resguardo de su impunidad.

AMÉRICA LATINA

En la década de los sesenta en países como Argentina y Chile, los casos de desaparición forzada se multiplicaron. Según Amnistía Internacional:

> Durante un programa "anticomunista" a mediados de los sesenta, las tropas y las milicias asesinaron a más de medio millón de civiles en Indonesia. En Chile, durante una campaña similar contra la izquierda, "desaparecieron" o fueron asesinadas más de 2 000 personas cuando el general Pinochet ocupó el poder en 1973. Entre 1975 y 1979 en la llamada Kampuchea Democrática (Camboya) de Pol Pot, al menos 300 000 personas fueron asesinadas en los "campos de la muerte". Cuando, a finales de los setenta, estaban en el poder en Argentina las juntas militares, "desaparecieron" más de 9 000 personas. En Etiopía, entre 1977 y 1978 durante el peor año del "terror rojo", fueron asesinadas decenas de miles de civiles. En Uganda de Idí Amín se dio muerte a más de un cuarto de millón de personas entre 1972 y 1978.[7]

Los militares recurrieron a la desaparición forzada de personas como un método represivo, con la convicción de que

[7] *Crímenes sin Castigo. Homicidios políticos y desapariciones forzadas*, Madrid, Amnistía Internacional, 1993.

era el crimen perfecto, ya que si no hay víctimas no hay victimarios y, por lo tanto, tampoco existe delito. Su práctica en América Latina surgió en la década de los sesenta,[8] iniciándose en Guatemala, "desde entonces, tanto los regímenes-militares instaurados bajo la Doctrina de Seguridad Nacional, como los regímenes civiles-constitucionales de tipo tradicional, han cometido crímenes de lesa humanidad y, concretamente, la desaparición forzada ha sido usada como una forma de ejecución extrajudicial de penas sin juicio previo".[9] Cabe resaltar que tal práctica ya se había presentado en El Salvador en 1934, tras las masacres de Hernández Martínez. En 1963 y 1966 llegó a constituirse en Guatemala como el principal método político y social de impunidad, de absoluta transgresión a las leyes más elementales. En dos décadas su influencia recorrió El Salvador, Chile, Uruguay, Argentina, Brasil, Colombia, Perú, Honduras, Bolivia, Haití y México.

Según cifras de Amnistía Internacional y FEDEFAM, entre 1966 y 1986 noventa mil personas fueron víctimas de esta escalofriante práctica en América Latina. Cabe resaltar que la desaparición forzada de personas no es exclusiva de las dictaduras como lo muestran los casos de México, Colombia y Perú.

Es importante analizar el por qué surge esta práctica de lesa humanidad.

Doctrina de Seguridad Nacional

A partir de la implementación de la Doctrina de Seguridad Nacional los ejércitos desarrollaron en su interior un régimen paralelo clandestino cuya tarea fundamental es obtener

[8] Ana Lucrecia Molina Theissen, "La desaparición forzada de personas en América Latina", (1998). http://www.derechos-org/vii/molina.html. Ko'aga Roñe'eta (serie VII).

[9] Botero Bedoya, *En busca de los desaparecidos*, pp. 13*ss*.

información. Por un lado, la información es el instrumento que posibilita la perpetración de los secuestros seguidos por desapariciones, y por otro, permite obtener más información extrayéndola de los opositores secuestrados, lo que constituye uno de los móviles fundamentales de la detención-desaparición. En términos operativos la planeación del secuestro se basa en distintos niveles: información sobre la persona, es decir, características físicas, fotografías, descripciones, residencia, familia, trabajo, horarios etc.; información política sus vínculos organizativos, nivel de participación, consistencia política, ideología, desavenencias o acuerdos. Para obtener esta información se utilizan todo tipo de formas: observación sobre lugares de vivienda y trabajo o interrogatorios disimulados: la información se procesa y evalúa para las distintas fases de la operación.

Usualmente para mantener la clandestinidad los secuestros son realizados en automóviles sin placas por hombres armados no identificados que llevan a sus víctimas a lugares secretos.

Los interrogatorios son acompañados de torturas físicas y psicológicas, en presencia de psicólogos, psiquiatras y médicos que utilizan pseudónimos y máscaras. En esta fase se utiliza la tortura para obtener información. Finalmente para resguardar la impunidad de los "desaparecedores" se utiliza no sólo la negación absoluta del delito, sino las explicaciones más absurdas, por ejemplo, que se fueron de mojados a Estados Unidos o que los vieron en Europa o Cuba.

Helio Gallardo afirma que el fenómeno de las desapariciones forzadas se da dentro del marco de la guerra contrainsurgente que se desata en América Latina en la década de los sesenta. De acuerdo con Franz Hinkelammert "irrumpen las dictaduras de seguridad nacional en la sociedad civil para deshacer estos lazos introduciendo en toda América Latina la tortura y la desaparición como medio sistemático y legítimo de dominación. Ésta se basa en la aterrorización de la población entera".

La guerra de baja intensidad[10] y las desapariciones forzadas se dan al interior de la geopolítica norteamericana en el hemisferio occidental.

La Seguridad Nacional es una doctrina de guerra que concibe un enfrentamiento entre el Este y el Oeste, en el cual la democracia es débil; tal seguridad nacional es más importante que los derechos humanos y está amenazada no sólo por un enemigo externo sino también por uno interno. Para el proyecto de Estado y sociedad tal doctrina reposa en dos ejes: la imagen de la existencia de una crisis, por un lado, y la afirmación del rol militar como factor de restauración del equilibrio, por otro, para abrir paso al nuevo proyecto ajustado a los intereses económicos de la transnacionalización y la concentración del poder y la riqueza.

La Doctrina de la Seguridad Nacional derivó de un proceso de militarización surgido en América Latina en el marco de una crisis de la hegemonía estadounidense al concretarse la alternativa revolucionaria en Cuba. Al interior de los países el descontento popular originó movilizaciones constantes que llevaron a sectores de población a tomar posiciones radicales y optar por la lucha armada.

Los ejércitos, capacitados y modernizados por las escuelas militares norteamericanas, fueron utilizados como la única opción posible para recuperar el orden social y mantener el sistema político y económico. Es decir que, siguiendo esta lógica, el Ejército se sitúa por encima de la sociedad como encarnación de los intereses nacionales, y considera su adversario a un enemigo subversivo al que hace responsable de todos los males sociales. Esta concepción es común a los

[10] Guerra de baja intensidad: situación de orden público en el interior de un país en que el gobierno legalmente constituido trata de restablecer, reanudar o mantener el control de áreas o puntos amenazados por la acción de guerrillas, o de grupos armados, que encaminan su accionar a la toma del poder. Medios para la Paz.
http://www.unesco.org/courier/1999_12/sp/dossier/intro02.htm.

sectores que comparten la hegemonía del Estado. Según la Doctrina de Seguridad Nacional, éste no es el enemigo en sentido tradicional y puede encontrarse en cualquier lado, incluso en el seno de la población. El conflicto se expresa no sólo en el terreno militar sino también en cuestiones ideológicas, políticas o culturales, las que aduce que son peligrosas y a las que se debe responder con métodos violentos.

Según nos explica Ana Lucrecia Molina[11] "los ejércitos latinoamericanos rompieron con la concepción tradicional de defensa del territorio y la soberanía, para convertirse en virtuales ejércitos de ocupación en sus propios países, representando y defendiendo intereses ajenos y hasta contrarios a los de sus propios pueblos en un supuesto combate contra el comunismo internacional". Los individuos se dividen en amigos y enemigos, tal como muestran las frases de George Bush —que se refieren a quienes no lo apoyan en la invasión a Iraq— y de Álvaro Uribe Vélez —sobre los defensores de derechos humanos. El terror a un cambio revolucionario en las capas medias y la radicalización de las derechas, aunada a la búsqueda de una salida a la crisis, generan consenso y propician que se vean los excesos necesarios y se legitime su accionar.

Una característica importante de la Doctrina de Seguridad Nacional es que ha sido aplicada de acuerdo con las condiciones específicas de cada país. Los ejércitos han recurrido al Estado de excepción, por medio del cual reemplazan el orden jurídico existente por otras formas que muchas veces resultan arbitrarias.

Ayuda militar

Entre los países de la cordillera andina, Colombia es el principal eje de asistencia estadounidense a la seguridad del hemisferio

[11] Molina Theissen, "La desaparición forzada de personas en América Latina". http://www.laneta.apc.org/afadem-fedefam/desapal.htm.

occidental. En 1999 Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, recibieron 90% de la financiación militar y policiva y 50% del personal entrenado por los estadounidenses. El paquete de ayuda del 2000-2001 introdujo 729.3 millones de dólares en asistencia militar y policiva a la región.[12]

Incrementos presupuestales para las Agencias antidrogas estadounidenses	Asistencia Militar y policiva	Asistencia económica y social	Total
Ayuda a Colombia	US $642.3 Millones	US $218 Millones	US $860.3 Millones

La mayor parte del paquete está constituida por 860 millones de dólares suministrados a Colombia, de esta suma, cerca de tres cuartas partes se destinan a los organismos de seguridad del país: "Esta nueva ayuda se suma a los $330 millones, asignados a través de programas planeados previamente (principalmente fondos provenientes del presupuesto antinarcóticos, del Departamento de Estado y el Departamento de Defensa de Estados Unidos) para Colombia en el 2000 y el 2001, casi todos destinados a la ayuda militar y policiva".[13] El artículo establece en el reporte anual de entrenamiento militar extranjero, que durante el 2000 Estados Unidos planeó entrenar 5 086 miembros de la policía y el Ejército colombianos, lo que significa más del doble de los entrenados en 1999 que eran 2 476. Sólo Corea del Sur, país no-miembro de la OTAN, superaría la cifra de personal entrenado por Estados Unidos.

[12] *Revista Colombiana Internacional*, núms. 49/50, Universidad de los Andes. http://www.lablaa.org/blaavirtual/colindter/isaacson.htm.

[13] *Ibid*., p. 2.

La ayuda militar suma 416.9 millones de dólares y será usada para hacer presión en el sur de Colombia: en especial tres batallones, de 900 miembros cada uno, están recibiendo helicópteros, apoyo logístico, de inteligencia y entrenamiento y otras ayudas de Estados Unidos. Se encuentran acuartelados en la base de Tres Esquinas, en la frontera entre los departamentos de Putumayo y Caquetá, al sur del país.

De acuerdo con las condiciones en materia de derechos humanos y la implementación de la Ley Leahy: "La ley que dio lugar a la ayuda condicionó la asistencia militar a los organismos de seguridad colombiana [...] aunque las condiciones fueron debilitadas por una cláusula de escape".[14] Las condiciones que el Congreso exigía eran las siguientes:

- La expedición de una orden escrita del presidente de Colombia pidiendo que todo el personal del ejército colombiano que enfrente cargos creíbles de violaciones a los derechos humanos sean juzgados en cortes civiles.
- La destitución por parte del Comandante General de las Fuerzas Armadas de Colombia, de todo el personal militar que enfrente cargos creíbles por violaciones a los derechos humanos o por asistir a grupos paramilitares.
- La plena cooperación de las fuerzas armadas colombianas en las investigaciones y procesamientos que adelanten cortes civiles contra el personal militar que enfrente cargos creíbles de violaciones a los derechos humanos.
- El procesamiento de los líderes y miembros paramilitares por parte del gobierno colombiano a través de sus juz-

[14] *Ibid.*, p. 6.

gados civiles, al igual que de cualquier miembro de las fuerzas armadas que haya ayudado o sea cómplice de los grupos paramilitares.

- La adopción del gobierno colombiano de una estrategia para eliminar toda la producción de coca y amapola para el año 2005. Esta estrategia debe incluir programas de desarrollo alternativo, erradicación anual, fumigación aérea con herbicidas, micro herbicidas ambientalmente seguros (funguicidas que ataquen los cultivos de droga) y la destrucción de los laboratorios productores de narcóticos.
- El establecimiento de un Cuerpo Investigativo de Jueces por parte de las fuerzas armadas de Colombia al interior de sus brigadas de campo para investigar la mala conducta entre el personal militar.

La ley del paquete de ayuda permite que estas condiciones sean desechadas por completo si el presidente determina que el "interés en seguridad nacional" así lo demanda.[15] Un punto importante para analizar es que la presencia militar estadounidense no aumenta drásticamente con el paquete de ayuda dado que los contratistas civiles, que trabajan para corporaciones privadas de Estados Unidos, están realizando una buena parte de las tareas de cooperación con los organismos de seguridad colombianos financiados por la ayuda estadounidense. Por ejemplo, el caso de los pilotos y mecánicos de los fumigadores de Dyncorp, quienes manejan aproximadamente 23 helicópteros y aeroplanos del departamento de Estado. Lo cierto es que los contratistas no están sujetos a la misma rendición de cuentas que el personal militar uniformado.

[15] *Ibid.*, pp. 6 y *ss.*

En Colombia un promedio 20 personas por día fueron víctimas de violencia sociopolítica, entre abril y septiembre del 2000; en más de dos casos por desaparición forzada,[16] lo que en promedio significa que 3 558 personas perdieron la vida en seis meses, 2 614 de esos asesinatos constituyeron violaciones a los derechos humanos y al derecho humanitario;[17] en tanto que 924 civiles y combatientes murieron en refriegas militares. Las cifras demuestran la mala situación de los derechos humanos y del derecho humanitario en Colombia.

> De un promedio diario de víctimas de diez personas muertas desde 1988, se pasó en octubre de 1998 y septiembre de 1999, a doce víctimas diarias; en el periodo de octubre de 1999 a marzo del 2000 se ha pasado a más de 19 víctimas diarias; De seis víctimas diarias de ejecución extrajudicial y homicidio político se pasó a más de once. En promedio en desaparición forzada se ha pasado de casi una víctima diaria a más de dos; y las víctimas de homicidio contra personas socialmente marginadas aumentaron de una cada tres días a más de una cada dos días.[18]

[16] *The Center for International Policy's Colombia Program*, Informe Comisión Colombiana de Juristas, abril a septiembre del 2000. http://www.ciponline.org/colombia/040001.htm.

[17] El derecho humanitario prohíbe los ataques discriminados e indiscriminados a los civiles. La literal a) del numeral 2º, del artículo 4, del Protocolo II prohíbe expresamente "los atentados contra la vida, la salud, la integridad física o mental de las personas, en consiguiente, las ejecuciones individualizadas y colectivas, las desapariciones forzadas, las torturas, la toma de rehenes y los secuestros cometidos por miembros de un grupo armado parte del conflicto constituyen infracciones a las normas del derecho humanitario.

Art. 13. Protocolo II. Protección de la población civil, y Artículo 4º Protocolo II. Garantías fundamentales.

[18] *The Center for International Policy's Colombia Program*, Informe Comisión Colombiana de Juristas, abril a septiembre del 2000. http://www.ciponline.org/colombia/040001.htm.

De las 2 614 víctimas muertas fuera de combate[19] (en la calle, su casa o su trabajo), entre abril y septiembre del 2000, 2 073 fueron ejecutadas extrajudicialmente o por homicidio político; 387 por desaparición forzada; y 154 por homicidio contra personas socialmente marginadas.

De acuerdo con las conclusiones respecto de las violaciones a los derechos humanos y al derecho humanitario en las cuales se conoce al autor genérico, se establece que "83.74% se atribuyó a agentes estatales: por perpetración directa, 4.55% (70 víctimas); por omisión, tolerancia, aquiescencia o apoyo a las violaciones cometidas por grupos paramilitares, 79.19% (1 218 víctimas). A las guerrillas se les atribuyó la presunta autoría de 16.25% de los casos, con 250 víctimas".[20] En muchos de los delitos cometidos por paramilitares existe una participación activa o pasiva de miembros de la fuerza pública. Desde 1993 aumentaron las violaciones cometidas por grupos paramilitares (de menos de 20% pasaron a 75% desde 1997) y bajaron las cometidas por los agentes estatales que eran superiores a 50% en 1993 y aparecen inferiores a 5% desde 1997: "se refuerza la hipótesis, ya advertida. La disminución de casos atribuidos a agentes del Estado y el simultáneo aumento significativo de los grupos paramilitares sugieren la ocurrencia de numerosas acciones encubiertas o toleradas, en las que no se descarta la participación directa o indirecta de agentes estatales".[21] El número de víctimas, más de 1 500 de 1997 a

[19] Población civil: de acuerdo con la doctrina internacional actual, se califican como civiles aquellas personas que no participan directamente en las hostilidades y que no son parte en el conflicto. Colombia adoptó el Protocolo II sin reservas y éste entró en vigor el 15 de febrero de 1996. República de Colombia, "Actividades del Gobierno de Colombia relativas a la aplicación del Derecho Internacional Humanitario", Santa fe de Bogotá, 1º de diciembre de 1995.

[20] *The Center for International Policy's Colombia Program*, Informe Comisión Colombiana de Juristas, abril a septiembre del 2000. http://www.ciponline.org/colombia/040001.htm, p. 1.

[21] *Ibid.*, p. 2.

1998 y más de 2 000 en 1999, se incrementó a más de 6 000 en el año 2000. Estos datos demuestran la tragedia que se respira en Colombia.

Entre abril y septiembre del 2000, 71 niños o niñas fueron víctimas de la violencia sociopolítica:[22] también murieron 147 jóvenes y 219 mujeres, más de una por día. Según el Informe de la Comisión Colombiana de Juristas, más de una persona por día fue torturada y dejada con vida. De cada dos víctimas, una se atribuye a los agentes del Estado y la otra a los paramilitares. Los cadáveres de 200 personas asesinadas mostraban huellas de tortura, y los paramilitares son considerados como los presuntos autores de 97 de los casos de tortura de personas que luego fueron asesinadas, lo que representa 48.5% de las víctimas; 0.5% de casos de tortura se atribuye a agentes estatales, a las guerrillas la presunta autoría de 14 de estos casos, y en 80 de ellos se desconoce al autor.

Los casos de tortura aumentaron entre octubre de 1998 y septiembre de 1999, de una persona torturada cada dos días (173 personas), se ha pasado a más de una diaria (395 personas) entre octubre de 1999 y septiembre del 2000. "Esto es aún más grave si se tiene en cuenta que este aumento corresponde a las víctimas que fueron torturadas antes de ser asesinadas. Esto evidencia de manera clara que las violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario se están cometiendo con altas dosis de crueldad". El número de secuestros también aumentó: 1 644 es cometido por las guerrillas, 101 por los paramilitares y 1 162 por la delincuencia común.

Lo anterior ilustra el número de víctimas en Colombia. Es necesario reflexionar en lo se encuentra detrás de cada víctima de asesinato, desaparición, tortura, secuestro, desplazamiento

[22] La Convención sobre los Derechos del Niño, en su artículo 1º, define a niña o niño como persona menor de 18 años, *ibid.*, p. 2.

forzado y otros crímenes perpetrados por los actores armados; existe un número inagotable de familias y comunidades cuyo dolor clama justicia.

Por lo que se refiere a los agentes del Estado, entre abril y septiembre del 2000 se les atribuyó la perpetración directa y la presunta autoría de 58 ejecuciones extrajudiciales y 12 desapariciones forzadas.[23] A los paramilitares se les atribuyó —con omisión, tolerancia, aquiescencia o apoyo por parte de agentes estatales—, la presunta autoría de 1 218 violaciones al derecho a la vida, 830 homicidios políticos, 246 desapariciones y 142 homicidios contra personas socialmente marginadas. A las guerrillas, entre abril y septiembre del 2000, se les atribuyó la autoría de 250 homicidios sociopolíticos, de los cuales 242 fueron homicidios políticos en tanto que 8 se cometieron contra personas socialmente marginadas.

En relación con la violación al derecho humanitario, entre abril y septiembre del 2000, murieron 2 330 personas en el marco de la confrontación armada. De esta cifra 1 406 eran civiles. En la muerte de 1 149 personas protegidas, se considera a los agentes del Estado culpables de 78.28% de ellas; a las organizaciones paramilitares 1 076 víctimas o sea 73.95%. A las guerrillas se les considera como presuntas autoras de la muerte de 254 personas protegidas es decir 17.46%. A otros grupos armados sin identificar se les atribuyen 62 muertes. Como consecuencia de la violación al derecho humanitario cada día murieron ocho personas protegidas. Por lo que respecta al lamentable caso de las ejecuciones colectivas o masacres,[24] en el periodo analizado, 537 personas fueron masacradas. En promedio tres personas murieron diariamente en una ejecución. Se atribuyó la autoría de 89.76% de las muertes a agentes estatales (2 masacres, con 12 víctimas, y a orga-

23 *Ibid.*

24 Se considera masacre la muerte de cuatro o más personas dentro de las mismas circunstancias de tiempo y lugar.

nizaciones paramilitares 75 masacres, con 479 víctimas), las guerrillas son presuntas autoras de 11 ejecuciones, en las que murieron 56 personas.

De las 387 personas desaparecidas[25] entre abril y septiembre del 2000, 258 fueron relacionadas con violaciones al derecho humanitario. A agentes del Estado les fueron atribuidas presuntamente 12 de las víctimas (4.65%) y a las organizaciones paramilitares se les señala como presuntas autoras de la desaparición de 246 personas[26] (95.35% de las víctimas). Dentro del conflicto armado, diariamente más de una persona fue desaparecida por la fuerza.[27]

[25] El 5 de abril del 2000, en Sevilla, Valle, fueron desaparecidos 15 campesinos por las Autodefensas Unidas de Colombia. Cerca de 400 hombres pertenecientes a la organización paramilitar irrumpieron en este municipio y se instalaron en dos escuelas. Luego de realizar retenes y acciones de pillajes se llevaron a 16 personas: véase Ministerio Público, Defensoría del Pueblo, Resolución defensorial, núm. 001, Bogotá mimeo, 14 de diciembre del 2000.

[26] El 25 de agosto del 2000, en Medellín (Antioquia), fueron detenidos arbitrariamente —y desaparecidos por agentes del B-2 del Ejército Nacional— Wilson Úsuga Higuita y Arvey Úsuga Higuita, activistas de derechos humanos, miembros de la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (ASFADDES) y militantes del partido político Unión Patriótica. Tras llegar a un bar donde se encontraban las víctimas, los agentes se identificaron y procedieron a detenerlas. En momentos de la ocurrencia del hecho, una patrulla de la policía se encontraba en el lugar, sin embargo, asumió una conducta pasiva frente a la detención. Las víctimas procedían de la región del Urabá, de donde huyeron debido a la constante persecución de que eran objeto, *ibid.* nota 18, p. 162.

[27] El 16 de septiembre del 2000, en Tierralta, Córdoba, fueron desaparecidos por miembros de las Autodefensas Unidas de Colombia los indígenas Ricardo Bailarín, Domicilio Guasaruca, Agustín Pernía, Nariño Domicó, Efraín Chamarra, Elkin Rubiano, Amado Domicó, Rigoberto Domicó, Álvaro Rubiano, Rubit Domicó, Miguel Domicó García, Saúl Bailarín, Oraine Domicó, Martín Casama, Algarín Domicó, Luis Alberto Cabrera, Irenae Domicó Chava, Lidia Domicó, Diana Domicó, Horacio Bailarían, Germán Domicó y Maritsa Domicó. Las víctimas pertenecen al grupo indígena que algunos meses atrás ocupó las instalaciones del Ministerio del Medio Ambiente en Bogotá, *ibid*, p. 212.

El informe de Human Rights Watch[28] —en el año 2003, de acuerdo con los sucesos acontecidos en el 2002— establece que la guerra en Colombia se intensificó después del 20 de febrero del 2002, al colapsar las conversaciones oficiales entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo: "Los grupos paramilitares, operaban con la tolerancia y el apoyo frecuente de unidades de las fuerzas armadas colombianas: hubo numerosas masacres y fundadas denuncias acerca de operaciones conjuntas". Afirmaron contar con más de diez mil de paramilitares armados y entrenados, y a pesar de que Carlos Castaño anunció la disolución de las Autodefensas, éstas ya se habían reagrupado y seguían obteniendo el beneficio del narcotráfico.[29] De acuerdo con el informe citado no se puede dejar de lado el trágico acontecimiento del caso Bojayá, Chocó, en el que el 1º de mayo las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —Ejército del Pueblo—, se enfrentaron a los paramilitares, utilizando una bomba de cilindro de gas que hizo impacto en una iglesia que "albergaba personas desplazadas y mataron a ciento diecinueve de ellas, incluyendo cuarenta y nueve niños". De acuerdo con el informe los investigadores de la Organización de Naciones Unidas criticaron que las fuerzas armadas hicieron caso omiso de la presencia de los paramilitares. La procuraduría inició una investigación sobre las fuerzas armadas de la región, en los casos del Mayor General Leonel Gómez Estrada, comandante de la primera división del Ejército, y el Brigadier General Mario Montoya, comandante de la cuarta brigada, quienes en mayo presentaron una

querella por injurias contra el sacerdote Jesús Albeiro Parra Solís, que había contribuido a despertar alarma por la presencia

[28] Human Rights Watch, *Informe Anual 2003*. http://www.hrw.org/inf_annual/2003/colombia.html#colombia.

[29] *Ibid.*

> paramilitar. Las autoridades rara vez detuvieron a líderes paramilitares. La fiscalía General tenía al menos veintiséis órdenes de detención pendientes contra Carlos Castaño. Además, los tribunales colombianos le habían condenado tres veces, una de ellas por el asesinato en 1990 del candidato presidencial Bernardo Jaramillo. [30]

Human Rights Watch establece que la táctica de la masacre, utilizada tradicionalmente por los paramilitares para sembrar el terror, fue menos practicada en el 2001. "Testigos eclesiásticos y observadores municipales, entre otros, describieron a HRW cómo los paramilitares capturan a numerosas personas, a las que matan de forma individual para evitar publicidad resultante de las masacres".[31] De acuerdo con informes de la oficina del OACNUDH los paramilitares eligieron a las víctimas "entre un grupo de personas aprehendidas, y las mataron individualmente dejando esparcidos los cadáveres en diferentes lugares".

Llama la atención el hecho de que Álvaro Uribe Vélez, presidente electo con el 53% de los votos, impusiera medidas de emergencia para afrontar la violencia política, algunas de las cuales debilitaron la capacidad de las instituciones del Estado para vigilar e investigar las violaciones a los derechos humanos y, en determinadas circunstancias, autorizaron a las fuerzas de seguridad a practicar detenciones y espionaje telefónicos sin orden judicial. Otra de dichas medidas permitió al Poder Ejecutivo establecer un control militar sobre grandes áreas y restringir el movimiento de civiles y la entrada de extranjeros al país, incluidos periodistas de medios internacionales.

Otro de los asuntos que llamó atención de la prensa internacional fue que Colombia se convirtió en el 77º país que ratificaba, el 5 de agosto, el Estatuto de Roma para la Corte

30 *Ibid.*
31 *Ibid.*

Penal Internacional.[32] El gobierno estadounidense exigió a Colombia —so pena de negarse a continuar con el desembolso de los dineros de la guerra— la suscripción de un convenio bilateral que impide que los ciudadanos norteamericanos comparezcan ante la Corte Penal Internacional por delitos de su competencia.[33] El presidente Andrés Pastrana invocó el artículo 124 del Estatuto, según el cual un Estado parte puede retrasar durante un plazo de hasta siete años la competencia de la Corte Penal Internacional sobre los crímenes de guerra cometidos por uno de sus ciudadanos o en su territorio nacional.

32 La Corte Penal Internacional comenzó con el acuerdo de Londres en agosto de 1945. Este tratado fue impuesto por los gobiernos vencedores en la Segunda Guerra Mundial; "Estados Unidos, Reino Unido, la Unión Soviética, China y Francia suscribieron un acuerdo en virtud del cual creaban un Tribunal Penal Internacional para juzgar conductas contrarias al Derecho Internacional cometidas por el gobierno del Tercer Reich. Y con base a este acuerdo de Londres se creó el Tribunal Penal Internacional de Nuremberg, que entre 1945 y 1946 juzgó a los principales jefes nazis por tres géneros de delitos: crímenes contra la paz, crímenes contra la humanidad o de lesa humanidad y crímenes de guerra. Aunque parte de las conductas que se atribuían a estos acusados constituían comportamientos genocidas, ninguno de ellos fue sancionado propiamente por genocidio porque la palabra y la categoría apenas empezaba a incorporarse al vocabulario del tribunal penal de Ruanda hace dos años. Cuando el tribunal Penal Internacional de Nuremberg terminó sus sesiones no volvió a haber tribunales penales en el mundo. Sin embargo, Naciones Unidas continuaba trabajando en la elaboración de un tratado que permitiera establecer un tribunal penal del mismo carácter. Pero a raíz de los hechos de violencia sistemática y generalizada que se presentaron primero en Yugoslavia y luego en Ruanda, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas por sendas resoluciones, y no por tratado, creó dos tribunales *ad hoc* para investigar los crímenes contra el Derecho Internacional cometidos en los Balcanes y en ese país africano. Posteriormente se firma en julio de 1998 en Roma, por una conferencia diplomática de plenipotenciarios convocados por Naciones Unidas, un tratado en el cual se crea la llamada Corte Penal Internacional. Y ese tratado es el estatuto de la Corte Penal Internacional o estatuto de Roma", "En la guerra no todo vale", conferencia de Mario Madrid Malo, catedrático y experto en derechos humanos y DIH.

33 "Acuerdo Bajo Presión", Daniel Fernando Manrique. http: //www.actualidadcolombiana.org/boletines/363.htm.

"La invocación del artículo 124 no se hizo pública cuando Colombia ratificó el Estatuto ni se debatió en la Asamblea Nacional".[34]

En los primeros 11 meses del 2002 se registraron 16 asesinatos de activistas pro derechos humanos, sin establecer quiénes fueron los responsables, debemos tener en cuenta que los asesinatos de la década pasada siguen impunes.

Human Rights Watch establece que:

> el enjuiciamiento penal de los responsables de crímenes contra los derechos humanos se deterioró claramente cuando el fiscal general Luis Camilo Osorio, que ocupó el cargo a mediados del 2001, debilitó o desvió el curso de procesos importantes. Su hostilidad frente a las investigaciones por violación de los derechos humanos quedó de manifiesto cuando purgó su departamento de fiscales e investigadores dispuestos a perseguir dichos casos.[35]

Otro asunto que merece especial atención es el hecho de que en abril del 2002, siete fiscales que pertenecían a la unidad de derechos humanos de la Fiscalía General y miembros del Cuerpo Técnico de Investigaciones, recibieron graves y probadas amenazas relacionadas con su trabajo en casos destacados. El fiscal general Osorio no adoptó ninguna medida para proteger a estos funcionarios, acto seguido fue la Comisión Interamericana de Derechos Humanos quien tomó medidas cautelares. Luego docenas de fiscales e investigadores renunciaron a su puesto o literalmente huyeron de Colombia.

En el informe se establece que Estados Unidos entregó ayuda militar por valor de 374 millones de dólares a Colombia

[34] *Ibid.*, p. 5.
[35] *Ibid.*

"y adoptó la novedosa decisión de levantar las restricciones que impedían a las fuerzas de seguridad utilizar los fondos para combatir a los grupos armados ilegales".

Ya no sólo se utilizarán estos fondos para financiar actividades antinarcóticos sino también para combatir a los grupos insurgentes. "Según informes del gobierno, el 17 de septiembre había 138 militares y 250 civiles estadounidenses contratados individualmente de manera temporal o permanente en Colombia".[36] Pese a que Human Rights Watch y dos organizaciones no gubernamentales demostraron que Colombia había incumplido las condiciones en materia de derechos humanos, el 1º de mayo Colin Powell, secretario de Estado, certificó finalmente que Colombia había cumplido las condiciones, liberando 60% de los fondos disponibles.

En la segunda ronda de discusiones Human Rights Watch de nuevo volvió a demostrar que Colombia no había cumplido ni una sola de las condiciones en materia de derechos humanos. Luego Richard Armitage, subsecretario de Estado, certificó a favor de Colombia liberando el 40% restante de ayuda militar.

Estados Unidos también amenazó con retirar la ayuda militar y presionó a Colombia para que firmara un acuerdo de "no extradición" prohibiendo la entrega de militares estadounidenses o colombianos para ser juzgados por la Corte Penal Internacional. El gobierno colombiano aceptó el chantaje y así, Colombia se convirtió en el tercer país en recibir más ayuda militar estadounidense sólo después de Israel y Egipto.[37] Para concluir, quienes estén familiarizados con la realidad colombiana y con las iniciativas de apoyo para su gente, saben bien que existen muchos diagnósticos, lecturas, visiones y evaluaciones de esta tragedia. Hay distintas formas de ver los factores de violencia. No juzgar a los genocidas, significa generar nuevos

[36] *Ibid.*, pp. 7*ss.*

[37] Human Rights Watch, *Informe anual 2003.* http://www.hrw.org/inf_annual/2003/colombia.html#Colombia, p. 8.

genocidas y el mundo ya grita "¡basta a la impunidad!". Por eso la impunidad y las diferencias aparecen hoy como insignias para defensa de los derechos humanos pero no podemos hacernos los desentendidos, los desaparecedores deben ser juzgados, la tortura y la desaparición no deben quedar impunes, y así se garantizará una mejor dignidad para la humanidad.

Por ejemplo, se debe combinar la condena, la tolerancia y el respaldo a algunos actores del conflicto. Pero el fondo tiene que ver con las víctimas de cada día, con los que caen bajo este conflicto de guerra sucia, sus familiares, su comunidad, el resquebrajamiento del tejido social, la inoperancia del Estado y la marginalidad del ciudadano o ciudadana "de a pie".

SIMILITUDES DE LA DEMOCRACIA ENTRE AMÉRICA LATINA Y ÁFRICA

BUATU BATUBENGE OMER

¿Podría haber diálogo democrático entre África y América Latina? ¿Por dónde podríamos enfocar tal posibilidad? Si la respuesta es positiva, ¿cuáles son los elementos que permiten establecer esta relación? La respuesta tiene el riesgo de encontrar muchas dificultades de índole metodológica y de contenido. En efecto, en la definición de una sociedad entran en juego factores humanos, culturales e históricos que requieren mucho cuidado en la concepción de los rasgos característicos. Además, una práctica social sufre la influencia de elementos locales y ajenos que convierten un estudio de las similitudes en un cuadro ilusorio. Ilusorio porque lo que se había imaginado como semejanza ya no se da concretamente; también porque la relación así encontrada puede ser producto de la imaginación del autor.

No quisiera caer en este tipo de errores. Mi preocupación es encontrar ciertos puntos de diálogo en la democracia entre América Latina y África. Para alcanzar esta meta, me referiré a la práctica democrática en ambos continentes ya que de ella surgen teorías que buscan su entendimiento. Por el otro lado, la democracia en nuestras regiones es un acontecer más de la práctica —de la lucha— que de la teoría. Al menos esto es lo que ocurre en África.

Parto del postulado que la comprensión de la realidad sociopolítica exige para su realización el examen crítico desde la base del comportamiento y de los quehaceres humanos como reveladores del pensamiento y los valores de la sociedad. De allí que en la presente colaboración intente resaltar la importancia de los estudios de la cultura y la historia en la práctica política, ya que dichos estudios permiten iniciar un diálogo entre nuestras sociedades.

En las líneas que siguen precisaré mi concepción de la democracia. Enseguida estableceré algunas diferencias y similitudes no exhaustivas entre África y América Latina. Para finalizar plantearé algunos desafíos y líneas ideales para lograr el diálogo entre África y América Latina.

De la democracia convivencial

La democracia convivencial descansa sobre dos fuentes importantes: la contienda africana y el pensamiento democrático de Paul Ricoeur.

El paradigma democrático de la contienda africana se explica a partir de la figura tradicional del árbol para la contienda. Alrededor del árbol más frondoso se realiza la deliberación, por lo que puede decirse que constituye el parlamento tradicional de la contienda política y simboliza la cultura democrática africana.

Contienda (*palabre* en francés o *plaver* en inglés) significa "modo de discusión conflictiva del pueblo en busca de soluciones para lograr la armonía en la sociedad". En este sentido, cuando se habla de la democracia tradicional africana, se hace referencia al "modo de tomar decisiones incluyentes y del arreglo de los problemas sociales".[1]

En la contienda se enfatizan las siguientes ideas o prácticas: a) la idea africana de políticas de la comunidad que involucran a todo el mundo (y no sólo a la mayoría); b) el objetivo principal es lograr consenso considerado como el acuerdo de todos en la decisión final; c) la idea de la cultura o identidad compartida que pone de relieve el carácter comunitario de la sociedad

[1] Buatu Batubenge Omer, *Elementos histórico-culturales en la construcción de la democracia para África y su importancia para América Latina: el caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, tesis de doctorado, México, UNAM, 2003, p. 213.

africana y el consenso como base de sus políticas; d) la promoción de la unidad, de la apertura hacia todos; e) garantizar que todos los puntos de vista sean considerados e incluidos en el proceso de deliberación; f) el jefe, cuando se inclina por una decisión, habla hasta convencer a todos y no imponer; g) participan todos los miembros: jefe, consejeros, pueblo ordinario, hombres y mujeres, jóvenes y, por supuesto, los sabios ancianos.

Por lo anterior, cabe subrayar que "en la contienda africana, el consenso estriba en la decisión misma y no en su aceptación por la mayoría".[2] En resumen la contienda africana, a mi juicio, es una postura incluyente de la democracia que me permite postular la convivencia democrática.

a) Teoría democrática de Paul Ricoeur

La concepción democrática de Paul Ricoeur tiene dos vertientes: una se relaciona con los conflictos sociales y la otra con su teleología. De allí los dos ejes de la definición de democracia: el primero concibe a la democracia como un sistema que no pretende eliminar los conflictos sino que pretende más bien encausar los procesos que les permitan expresarse y seguir siendo negociables.[3] La base del primer eje es el debate abierto y el acuerdo mutuo siempre reconstruyéndose. El segundo eje tiene que ver con el concepto del poder, la democracia es el régimen en el cual participar en la toma de decisión se incluye siempre a un mayor número de ciudadanos. Es entonces un régimen en el cual disminuye la distancia entre el sujeto y el soberano.[4]

2 *Ibid.*, pp. 214-215.

3 *Cf.* Paul Ricoeur, "Éthique et politique", *Communio*, núm. 6 (julio de 1976), p. 9.

4 *Ibid.*, p. 10.

La participación es primordial porque el gobierno democrático supone que mientras más intervenga la gente en la dirección política, mayor será la posibilidad de que ésta refleje sus preocupaciones y aspiraciones. De hecho, son los ciudadanos quienes experimentan los efectos de la política gubernamental en la práctica, y ésta última sólo reflejará tal experiencia si existen canales eficaces y sistemáticos de influencia y presión de la base popular.

La consecuencia general de esta doble definición es que no existe democracia en ausencia de diversidad y pluralidad. Y cuando existe la diversidad, debe hallar el medio para expresarse. Concordamos con Paul Ricoeur, en que el método de expresión de la diversidad y de la resolución de las divergencias es el debate abierto.

Además la democracia se percibe como una idea reguladora opuesta a la acepción del sistema de gobierno que tiene una estructura piramidal en la cúspide de la cual se encuentra el jefe, el que dicta órdenes a los de abajo, es decir, al pueblo.

b) De la democracia convivencial

El concepto de convivencia surge como consecuencia de la diversidad y como medio para construir una democracia. Debido a la numerosa cantidad de grupos que componen nuestras naciones, la concepción de la democracia que defiendo es la que intenta promover la interacción social a partir de la inclusión de todos sus individuos y de cada grupo social con todas sus preocupaciones en la construcción de la comunidad.

Atribuyo a esta concepción el término *democracia convivencial* para enfocarla como experiencia de vida, como el conjunto de experiencias de los actores socio-políticos en busca de la construcción de una unidad que parte de la diversidad. Además, el segundo término tiene el poder de evocar que sin pluralidad no existe democracia.

La convivencia es un conjunto de vivencias armónicas y de fuerzas sociales centrífugas que definen la relación entre los individuos y los diferentes grupos de que éstos son parte. La vida democrática se logra sólo gracias a la *solidaridad*, la *cooperación* y la *participación*. Considerada sólo como sistema de gobierno para la toma de decisiones grupales, la democracia pierde la savia vivificante que le permite tener buenos resultados.

Diferencias entre África y América Latina

Determinaré algunas diferencias y escrutaré la que me permite resaltar la primera y relevante similitud entre nuestros continentes. Lo que sobresale al determinar las diferencias entre África y América Latina son los elementos que marcan la originalidad de cada continente tanto en el ámbito democrático como en las diferentes estructuras de la sociedad. Así encontramos diferencias en torno a:

a) los procesos de Independencia: África, segunda mitad del siglo xx. América Latina, principio del siglo xix;
b) la formación del Estado;
c) colonización: América Latina en el siglo xv. África, xix (dado que la primera llegada de los europeos no implicó colonización);
d) procesos democráticos: América Latina, importación en el siglo xix; énfasis en el siglo xx. África: segunda mitad del siglo xx, seguido por un periodo de dictadura y en los noventa, regreso por imposición.

a) Importación e imposición de la democracia

Los trabajos de diferentes autores permiten advertir que en los ochenta la democracia en América Latina fue una importación

de la democracia occidental liberal. Esta importación es denominada "herencias democráticas"[5] por Rodrigo Páez. Por otro lado, en la misma década, la experiencia política africana y autores como Eboussi Boulaga, Thierry Pret, entre otros, permiten concluir que la democracia liberal en África fue una imposición de Occidente. Esta situación tuvo consecuencias graves en los dos continentes, tales como exclusiones y distorsiones de grupos numerosos y, sobre todo, el olvido de los elementos histórico-culturales capaces de alentar y consolidar la democracia. Hubo, por cierto, diferentes intentos que buscaban la armonía en los diferentes países. En África francófona, por ejemplo, la práctica democrática se enfocó en la experiencia de la CNS. Sus objetivos eran reconciliar a los actores políticos, constituir un Estado de derecho y un sistema democrático con base en la historia y cultura locales y eliminar la crisis desequilibrante de la sociedad. Tales objetivos se pusieron en práctica en los noventa en casi toda África francófona. Sin embargo, los resultados en África fueron muy escasos.

En América Latina se llevan a cabo diversas reuniones para armonizar la sociedad: acuerdos de Contadora en Panamá (Panamá, México, Colombia, Venezuela y luego Brasil, Argentina, Perú y Uruguay) para los que una de las soluciones a los conflictos en el continente es la aplicación y la consolidación de la democracia; negociaciones de Esquipulas,[6] en Guatemala, y también entre los gobiernos y los pueblos indígenas. Gracias a estas negociaciones, América Latina logró la paz y la democracia se fue consolidando. Pero en los hechos la democracia no se consigue porque la transición se convierte en un proceso eterno.

[5] Rodrigo Páez Montalbán, *La paz posible: democracia y negociación en Centroamérica*, México, CCYDEL, UNAM, 1998, p. 232.

[6] Acerca de estos acuerdos, *cf.* Páez Montalbán, "Negociación y democracia", cap. 3, en *La paz posible*, pp. 161-254.

Tanto en África como en América Latina, atribuyo este problema de la democracia al desconocimiento del ingenio de la sociedad y al olvido de la historia del continente. Esta similitud aunque negativa, es de gran importancia, porque de ella depende el logro de la democracia en nuestros continentes. ¿Cómo establecer, en países pluriculturales, un sistema político que concilie el ingenio y la creatividad de la sociedad con las instituciones que la dirigen? La respuesta a esta pregunta, la encuentro en la democracia convivencial y su impacto en la sociedad.

Otras similitudes

Estas diferencias no impiden la posibilidad de una cierta relación entre América Latina y África, más bien son ellas las que favorecen una posibilidad de encuentro entre ambos continentes en el marco de la democracia y, por supuesto, estas diferencias constituyen el fundamento y su búsqueda de la democracia.

Podemos entonces apuntar que: a) la configuración de naciones multiétnicas se basa en una diversidad histórico-cultural patente; b) que la presencia colonial con su acción depredadora, avasallante e impulsiva es también enriquecedora; c) que la estructura y configuración política de la sociedad ha desconocido casi por completo el ingenio, la creatividad, las aspiraciones y las necesidades de la población, en breve, no ha conocido la historia y la cultura de la población; d) que la unificación y homogeneización de la diversidad se deben a los principios constitutivos importados de Estados Unidos de América y de la Revolución francesa.

El impacto de la democracia convivencial

Frente a estas similitudes y divergencias, el diálogo puede iniciarse a partir de la concepción convivencial de la democracia porque ésta permite promover: a) superar la debilidad de la democracia liberal adoptando una concepción incluyente, abierta a la diversidad y, sobre todo, a la interacción entre diferentes miembros o grupos; b) enfocar la democracia desde el punto de vista incluyente; c) garantizar la participación de todos los interesados en la búsqueda de soluciones comunes a la sociedad; d) que tales soluciones no se consiguen sólo por el número sino también por la quintaesencia y la validez de lo que se plantea en el debate.

Desafíos para el logro del diálogo y perspectivas

A mi juicio, el gran desafío para lograr el diálogo y, por consiguiente, la democracia convivencial, es la creación de estrategias de gestión o administración para que no degeneren en la partición de las naciones. Recuerdo por ejemplo, la caída del Imperio romano occidental sólo doscientos años después de su separación mientras que Bizancio perdurará diez siglos.

Crear estrategias de gestión es una responsabilidad que ambos continentes deben aceptar para cooperar en la creación de estructuras capaces de generar la participación, la inclusión y la convivencia de todos sin marginados ni excluidos.

Creo que en la actualidad Brasil y Venezuela están viviendo una experiencia interesante de democracia que puede inspirar a muchas de nuestras naciones. Pienso en el acuerdo para el pleno desarrollo y participación de los pueblos indígenas en la construcción del país a todos los niveles y, sobre todo, en la integración de este acuerdo en el texto de la Constitución.

Este trabajo revela que el diálogo entre África y América Latina puede y debe establecerse básicamente en el campo de

la cultura y la historia de ambas regiones como medio para superar sus distintos problemas. Además, la experiencia de Centroamérica debe incitar a los africanos a trabajar regionalmente para el sustento de la democracia: la región de los Grandes Lagos —de donde venimos— es el peor maestro en esta materia. El conflicto en Costa de Marfil muestra claramente que no existe ninguna nación que esté más allá de los problemas que conoce África y que la desequilibran. La idea de las negociaciones en Centroamérica nos debe hacer conscientes de la importancia del trabajo conjunto. Creo que la Unión Africana no tendrá ningún efecto si es sólo una copia de la Unión Europea extraña a nuestra región.

Por el otro lado, las experiencias políticas africanas deben estimular la curiosidad de los latinoamericanos por la posibilidad de generar estructuras políticas incluyentes en la toma de decisiones grupales: pienso en la experiencia de la CNS. La filosofía y teología latinoamericana ha servido mucho a África en el ejercicio de su independencia. Este esfuerzo no debe agotarse porque en la actualidad ambos continentes no se pueden definir el uno sin el otro.

CONCLUSIONES

Estoy convencido de que el camino adecuado para el rescate y la consolidación de la democracia africana y latinoamericana es, precisamente, la consideración del paradigma de la democracia convivencial a fin de reconciliarnos con la historia y la cultura, de abrir y ampliar el espacio público y las unidades originales que forman la población, como las familias o las etnias; para finalizar, debemos pensar la democracia en los marcos de la inclusión de todos tal como lo exigen los planteamientos de autores como Pablo González Casanova y Mario Maga-

llón.[7] Por eso, concluyo afirmando con Mario: "La democracia (en América Latina) afirma el derecho de los ciudadanos a una vida mejor; está planeada y conscientemente dirigida a *la inclusión de todos* los seres humanos, como ciudadanos y miembros de diversas colectividades".[8] Entonces, la democracia tanto en América Latina como en África es y debe ser una democracia para todos. Lo será sólo si ambos continentes comprenden la imperiosa necesidad de impulsar la cooperación y el dialogo como armas necesarias y suficientes para la participación de todos en la construcción de sus respectivas naciones.

[7] Pablo González Casanova, "La democracia de todos", en Emir Sader, ed., *Democracia sin exclusiones ni excluidos*, Nueva Sociedad, 1998, pp. 23-34; y Mario Magallón Anaya, *La democracia en América latina*, México, Plaza y Valdés/CCYDEL, 2003, p. 382.

[8] *Ibid.*, p. 9.

LA ESTRATEGIA MILITAR PRACTICADA POR EL EJÉRCITO MEXICA EN EL PERIODO DE CONSOLIDACIÓN-EXPANSIÓN TENOCHCA

DIEGO MÁRQUEZ VALADEZ

El más principal oficio del señor era el ejercicio de la guerra, así como para conquistar provincias ajenas, y cuando quería acometer guerra contra algún señor o provincia juntaba a sus soldados.

Fray Bernardino de Sahagún

LAS DISTINTAS FORMAS DE ATAQUE EJERCIDAS POR LOS MEXICAS

Es importante comenzar este escrito indicando que la finalidad del ataque no es solamente el combate, si así fuera, la táctica militar se reduciría al enfrentamiento en el campo de batalla. Por ello, lo que se entiende en este trabajo como *ataque* es la estrategia que realiza un ejército para ofender a sus contrincantes hasta derrotarlos. Así, la estrategia del ejército mexica en el campo de batalla pone énfasis en el desarme de sus enemigos.

La estrategia militar mexica alternaba fuerzas para atacar a un contrincante. Una de las referencias históricas señala:

> se dividían en escuadrones, y mientras tantos escuadrones peleaban, los que estauan quedos comían mientras aquellos pe-

> leaban, y cansados aquellos de pelear, salían estrotos, y los que auian peleado, el descanso que tomauan era sentarse á comer.[1]

Por tal referencia, se afirma que las fuerzas militares mexicas estaban muy engrosadas como para que unos estén peleando y otros descansando. Lo que la fuente histórica está señalando es que estaban tan bien delimitadas las tareas de ataque entre la tropa, que no necesitaban pelear todos en una sola acometida, sino que se repartían el quehacer de ofender y debilitar al enemigo obteniendo pocas bajas.

Cuando el ejército mexica se fraccionaba lo hacía para combatir de distintas formas. Muy pocos de estos ataques eran por sorpresa. Como un ejemplo de ello considero importante citar la declaración de guerra de las huestes tenochcas a los tlatelolcas para lo cual, de acuerdo con Torquemada, había una táctica específica, ya que:

> para acometer tan singular empresa era necesario que fuese con mucho secreto y que se aliase con los más pueblos que pudiese y que de esta manera le podría acometer de improviso y descuidadamente.[2]

Con este ejemplo se concluye que la táctica militar de los mexicas dependía mucho del estado en el cual se encontraba

[1] Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, paleografía de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez, México, CNCA, 1996 (*Cien de México*), vol. I, p. 479.

[2] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra firme*, Miguel León-Portilla *et al.*, eds., México, UNAM, 1975-1983 (*Cronistas e historiadores*, núm. 5), vol. I, p. 244.

el enemigo. En este caso, analizaban las alternativas del ataque dependiendo de sus debilidades y de los peligros que podían orquestarse por haber atacado a una población cercana a ellos y con la misma tradición bélica. La estrategia de ataque siempre implicaba distintas formas, por eso, las guerras practicadas por éstos fueron muy variadas y todas subordinadas al estado territorial, político y cultural en el cual se encontraban los pueblos con los que guerreaban.

El combate "cuerpo a cuerpo"

Una de las finalidades de todo ataque es el combate, el cual se convierte en una parte muy importante para el desarrollo de la guerra. En este apartado se estudian las distintas formas de enfrentamiento "cuerpo a cuerpo" en el campo de batalla y la estrategia ejercida por los mexicas.

Para Jacques Soustelle, un historiador que ha abordado este tema, "las campañas podían ser prolongadas a causa de las enormes distancias y de la falta de medios de transporte, pero las batallas en sí mismas eran breves".[3] En este sentido, la táctica de combate del ejército tenochca es devaluada frente al concepto de guerra que practicaban los europeos en la misma época, porque las fuerzas bélicas de México-Tenochtitlan, según este historiador francés, no contaban con una estrategia militar para luchar en el campo de batalla, sino que su finalidad esencial era la de hacer cautivos a sus enemigos.

La mayor preocupación en este trabajo es argumentar que el ejército tenochca sí tenía una estrategia bélica bien definida para el combate. Además se trata de confirmar que estas fuerzas militares contaban con tácticas perfectamente instrumentadas y con mucha destreza de mando. Si no fuera así, cómo

[3] Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, trad. de Carlos Villegas, México, FCE, 2001, p. 213.

podrían explicarse los combates de larga duración, como la guerra que Tezcoco y México-Tenochtitlan enfrentaron contra los tepanecas, descrita por Ixtlixóchitl de la siguiente manera:

> prosiguiendo la batalla salieron en dos escuadrones contra Maxtla, que tenía puesto su campo sobre unas albarradas que tenía hechas y pelearon tres días con él, y al cuarto día por la mañana Nezahualcoyotzin con su gente dio por una parte, Izcoatzin y los mexicanos por otra.[4]

Gracias a esta referencia y a otras tantas se concluye que sí se contaba con una capacidad militar, porque el mando tenochca instrumentaba muchas formas de ataque en consecuencia se veía obligado a enfrentar distintas circunstancias. Por obvia razón, los dirigentes militares tenían que ofrecer respuestas específicas a los diversos ataques o a la defensa que oponía el enemigo.

a) El combate en tierra firme

En el momento de estar frente a las fuerzas adversarias en tierra firme, el ejército mexica antes de combatir ordenaba estratégicamente a la tropa para pelear; estos datos los proporcionan los informantes de Sahagún, cuando narran que los distintos grupos de guerreros:

> usaban también llevar en la guerra unos caracoles mariscos, para tocar al arma, y unas trompetas; también usaban de unas

[4] Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, 2ª ed., 2 vols., estudio preliminar, notas y apéndices por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1985 (*Historiadores y cronistas de Indias*, núm. 4), vol. II, p. 79.

> banderillas de oro las cuales, en tocando al arma, las levantaban en las manos para que comenzasen a pelear los soldados.[5]

El objetivo del sonido de los caracoles era transmitir órdenes específicas en el campo de batalla para que se acomodaran las fuerzas tenochcas dependiendo de las fuerzas enemigas, el estado del territorio o alguno que otro imprevisto. La resonancia, como lo muestra la tradición indígena, era un código para dar respuesta y con ello movilizar a la tropa. Tiempo después de haber sido tocado el caracol se distribuían estratégicamente los estandartes, los cuales representaban una porción de guerreros mexicas extraídos de algún calpulli.

Después de movilizarse y distribuirse estratégicamente en el campo de batalla, los distintos grupos de guerreros mexicas antes de luchar con los oponentes recurrían, por lo común, a una táctica que se narra en la obra de fray Diego Durán como:

> disparar muchas varas arrojadiças y flechas, y fué con tanta furia y priesa que cubrían al sol, y fué tanta la vocería que juntamente levantaron, que undian los valles; de SUERTE que á poco de rato los de xuchimilco emepeçaron á desamparar el llano y a voluer atrás.[6]

Lo que acontecía previo al combate "cuerpo a cuerpo" era que se lanzaba una serie de embates de flechas para debilitar al enemigo, de esta manera, trataban de diezmar a las fuerzas adversarias antes de confrontarlas. Además, lo que nos señala la historiografía novohispana de tradición indígena, es que

[5] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 6ª ed., edición, introducción, paleografía, notas, vocabulario, prólogo e índice analítico de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1985 (*Sepan cuantos*, núm. 300), p. 462.

[6] Durán, *Historia de las Indias*, p. 161.

probablemente existía un grupo de guerreros dedicado exclusivamente al ataque por medio del arco y la flecha. De igual forma, nos señala que este ataque era altamente eficaz, porque dañaba mucho a las fuerzas opuestas y les arrojaba una relativa ganancia territorial.

Ya en plena batalla, por prescripción del mando mayor del ejército tenochca, el propósito principal de los guerreros era esencialmente combatir. Efectivamente, la Historia de Durán ilustra que, en una guerra establecida con los chalcas:

> Tlacaelel les hiço una plática exortatoria y animosa, exortándolos á morir ó á vencer y á que no menospreciasen sus vidas y que procurasen guardar su carne de los golpes de sus enemigos y que procurasen señalar sus personas en matar y prender, no los que iban uyendo, que esos ya iban vencidos, si no los que se mostraban mas valientes y hacían mas defensa.[7]

Por lo tanto, se argumenta que los guerreros luchaban exclusivamente para poder debilitar a sus enemigos por medio de la fuerza. Además, cuando combatían "cuerpo a cuerpo" tenían como premisa principal pelear para diezmar los ataques del contrincante, vencer al adversario y, por último, hacerlo cautivo. Esta táctica es idónea para obtener una victoria desde el punto de vista militar, porque si los guerreros mexicas demostraban ser más diestros que sus enemigos en lo concerniente al combate "cuerpo a cuerpo", podían, por obvia razón, controlar los embates de las fuerzas adversarias, sitiar después al ejército oponente y dominar el territorio.

La finalidad del combate entre los guerreros mexicas y sus enemigos no era establecer "una multitud de duelos donde cada uno buscaba no tanto matar a su enemigo cuanto

[7] *Ibid.*, p. 200.

apoderarse de él";[8] la esencia del combate "cuerpo a cuerpo" era luchar y adquirir mayor territorio, para que tiempo después se pudiera entrar a la comunidad correspondiente y —ya diezmadas sus fuerzas bélicas— obligar a los dirigentes de los pueblos enemigos a tributar a México-Tenochtitlan. En consecuencia se afirma que hasta en las propias Guerras Floridas imperaba este pensamiento práctico sobre la guerra: de hecho, lo que "se buscaba [era] la sumisión voluntaria del oponente; sólo se volvían guerras de exterminio y de conquista cuando fallaban las demostraciones rituales de superioridad militar".[9]

No siempre las fuerzas bélicas mexicas peleaban en un campo de batalla concensado. Por lo tanto, en ocasiones combatían con los oponentes en lugares donde había barreras o zanjas que evitaban los embates mexicas. Ciertamente, la estrategia militar tenochca creaba tácticas para poder destruir esas cercas y controlar el territorio enemigo. Como ejemplo de la destreza de este mando militar se cita la referencia que hace Tezozómoc de la resistencia que establecieron algunos pueblos fuertes de la Cuenca de México a los constantes ataques tenochcas:

> los suchimilcas como albarrada o fortaleza [en] un emprouiso lo rrompieron los mexicanos, que quedó todo en el suelo. Binieron allí desde lexos los prencipales suchimilcas, dixéronles a los mexicanos "Señores n[uest]ros y preçiados mexicanos, no aya más, no se pase u[uest]ras braueza.[10]

[8] Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 210.

[9] Ross Hassig, "El sacrificio y las Guerras Floridas", trad. de Elisa Ramírez, *Arqueología Mexicana* (México, Raíces), vol. XI, núm. 63 (septiembre-octubre del 2003), p. 50.

[10] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, int., notas y glosario de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez, Madrid, DASTIN, 2001 (*Crónicas de América*, núm. 25), p. 105.

Por lo tanto, la estrategia tenochca en todo momento se ajustaba al transcurso y desarrollo de la batalla y dependía de las debilidades y virtudes de los guerreros mexicas. En este trabajo, básicamente se asevera que en plena batalla las fuerzas bélicas podían dar respuesta y replantear la táctica de ataque contra la defensa que orquestaban los ejércitos enemigos.

b) El combate en la zona lacustre

Una variedad al combatir se presentaba en la zona lacustre, por efecto del ambiente geográfico en el cual se desarrollaron los mexicas y la gran mayoría de sus oponentes en el Altiplano Central. Como se sabe, la Cuenca de México estaba integrada por una serie de lagos comunicados entre sí; por lo tanto, muchas batallas se libraron en este entorno, sobre todo, porque la Cuenca ofrecía la facilidad de transportar a la tropa en corto tiempo. Pero la mayor importancia de este tipo de combate era táctica, ya que se podía utilizar este recurso cuando se recurría a atacar a un pueblo por dos frentes. En consecuencia, se dividían las fuerzas militares tenochcas en dos: las que iban por tierra y las que marchaban por agua.

Para confirmar este argumento es oportuno citar la *Crónica mexicana*, que nos ilustra la guerra que entre los mexicas y los tezcocanos hicieron a los chalcas, en la cual:

> salieron Motecuhzuma y Totoquihuatzin con sus ejércitos, en gran número de canoas, por esta parte de la laguna dulce, abriendo paso por el pueblo de Cuitlahuac, para los chalcas.[11]

[11] Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, p. 211.

Por lo tanto, cuando el caso lo ameritaba, el combate se podía entablar en cualquiera de los distintos lagos, además, esta fuente histórica ilustra que había probablemente una gran destreza para el manejo de las canoas. También detalla la facilidad que tenía el ejército tenochca para instrumentar un ataque dentro de este transporte acuático.

El combate "cuerpo a cuerpo" en la zona lacustre, de acuerdo con el relato de Durán, daba inicio al

> disparar las varas arrojadiças, arma muy peligrosa, porque donde entra no puede salir sino por la otra parte, á causa de unas lengüetas que les hacen, como harpones, y de fuerza le an de hacer gran auertura ó a de salir por la otra parte. Destas varas se dispararon gran cantidad, así de la una parte como de la otra, las quales hicieron gran daño á ambos los exércitos, con la mucha cantidad de flechas y piedra que los de tierra disparauan, y la gente que metida en los cañauerales enviaba.[12]

La modalidad de esta batalla era que se atacaba desde lejos al enemigo, por consiguiente, las bajas para los mexicas eran menores que combatiendo en tierra "cuerpo a cuerpo". Como lo muestra la tradición indígena, el ataque era contundente, lo cual hacía que el éxito de la táctica dependiera de que previamente al desembarco, el ejército mexica se abriera paso por medio de los embates de las flechas y las piedras para ganar territorio enemigo.

En conclusión, el combate "cuerpo a cuerpo" en los lagos era igual de importante para los mexicas que las batallas que sostenían en tierra firme, y alternaban ambas formas, pues la finalidad de los ataques por tierra era abrir paso para que los demás comandos tenochcas lucharan en otro frente.

[12] Durán, *Historia de las Indias*, p. 172.

El método utilizado por el ejército mexica para deshacer a las fuerzas adversarias

a) El desarme

Para vencer a su contrincante, el ejército mexica lo desarmaba. De lo contrario el mando del ejército enemigo reorganizaría un nuevo ataque inmediatamente después de haber sido desalojado. Por ello "al igual que el armamento de todos los pueblos el de los mexicas se puede dividir en ofensivo y defensivo".[13] Por lo que hace a la defensa, cuando este ejército apresaba los bastiones enemigos buscaba que sus oponentes no pudieran defenderse ni atacar los intereses estratégicos de México-Tenochtitlan.

Los instrumentos de guerra ofensivos que más importaba arrebatar eran los mismos que utilizaban los mexicas; los que la tradición indígena menciona como: "los que nosotros començemos y tomemos nuestras armas, arcos flechas, rodelas, dardos".[14] Otro instrumento esencial para practicar la guerra y que probablemente el ejército mexica obtenía de sus enemigos era "una manera de chamarra hecha de plumas amarillas, que se llaman tocícuitl, porque son de papagayo, y llegaba esta chamarra hasta las rodillas",[15] la cual protegía a los guerreros de los golpes de *macuáhuitl*, de las flechas o de los dardos del *atlatl*.

Otra forma de desarmar al enemigo se utilizaba cuando el estado del adversario era peligroso frente a los intereses de México-Tenochtitlan. Principalmente las fuerzas rivales poderosas que habían sido vencidas eran obligadas a tributar

[13] Jorge Canseco Vincourt, *La guerra sagrada*, México, INAH, 1966 (serie *Historia*, XIV), p. 87.
[14] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexica*, p. 74.
[15] Sahagún, *Historia general*, p. 461.

seres humanos: capitalmente población de la misma comunidad. Como ejemplo de este concepto: los mexicas junto con los tezcocanos vencieron a los tepanecas a los cuales se les pidió como tributo "que aquella ciudad por ignominia suya fuese desde aquel tiempo un lugar donde se hiciese feria de esclavos".[16] Por lo tanto, si los guerreros *son* el aspecto más importante para hacer una guerra en esta época y si el tributo de seres humanos a los pueblos enemigos era toda una institución o se establecía el cautiverio de guerreros vencidos por las fuerzas tenochcas, era debido a que lo que se buscaba al obligar a otros pueblos poderosos a tributar esclavos, era desarmar a los inminentes adversarios. Y todo ello para que no se instrumentaran revueltas o guerras contra México-Tenochtitlan.

b) La desmoralización de las fuerzas adversarias

Para poder derrotar a un ejército enemigo los mexicas recurrían a muchas tácticas, que en ocasiones no se desarrollaban en el campo de batalla pero que tenían como finalidad disgregar a la tropa adversaria, diezmar los embates enemigos o desorientar los ataques de los oponentes. A esta táctica militar se le llama *desmoralización*. Su eje principal es el control sobre el enemigo pero, sobre todo, imponer el orden y la autoridad mexica sobre los pueblos contra los cuales se guerreaba.

Una de las tácticas más usadas era tomar al mando o al capitán del ejército oponente; como ejemplo, justo es citar a Torquemada acerca de ello:

> en la mayor fuerza de su combate se encontró Motecuhzoma con Maztla (que como glorioso y contento venía guiando su

[16] Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, p. 80.

gente, apellidando victoria) y encontrándose los dos se acometieron el uno al otro con grande fuerza; y fue tanta la ventura del mexicano que dio un golpe al tepaneca, que con él le trajo a sus pies muerto, y dando voces comenzó a decir: victoria, victoria, y reparando todos en ello, vieron los mexicanos cómo Motecuhuzoma la cantaba; y los tepanecas, que era muerto su capitán; y fue tanto el ánimo que cobraron los mexicanos y sus aliados y el desmayo de los tepanecas, que comenzaron a huir y dejar la guerra.[17]

A lo que hace referencia la tradición indígena en este apartado es a la importancia que tenía en la táctica militar tenochca apresar al mando enemigo en el momento más indicado del combate "cuerpo a cuerpo", para que el ejército oponente se descontrolara y perdiera el orden en la batalla trayendo como consecuencia un triunfo seguro.

Conclusiones

La guerra que establecían los mexicas tenía como finalidad obtener valiosos tributos por medio de la fuerza. Éstos se dividían en los pagos en materia o en trabajo obligatorio. Por lo tanto, los motivos que provocaron que los mexicas expandieran la guerra por muchas regiones de Mesoamérica era la obtención de riqueza para México-Tenochtitlan, la forma de pago dependía totalmente de los pueblos derrotados.

Al consolidarse el sistema social y económico mexica dejó como tareas secundarias la producción de alimentos y se dedicó principalmente a la guerra. En consecuencia, esta institución social se convirtió en el eje político, económico, religioso y cultural de los mexicas. Es por eso que la organización de la

[17] Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, p. 197.

guerra era vital para esta sociedad y, obvia razón, los ejércitos estaban perfectamente equipados y dirigidos, a pesar de la inexistencia de un cuerpo permanente de soldados. Pero no por eso dejó de existir un grupo dedicado exclusivamente a las tareas de mando, como ejemplo, desde la consolidación tenochca hasta la conquista española se conformó una élite que estaba encargada de organizar y dirigir al ejército. Por tal motivo, se afirma que los fines que buscaban los mexicas por medio de la guerra eran totalmente prácticos y concretos; la esencia misma de la guerra era obtener ganancias materiales y éstas se podían conseguir de dos formas: a largo tiempo, como el tributo, o a corto plazo, como el saqueo a una comunidad derrotada.

En conclusión, en este trabajo se afirma que existía una estrategia militar concreta y perfectamente definida en el mando tenochca y que se reflejaba en plena batalla. Por lo tanto se niega la tesis de que "un aspecto importante de la táctica militar, influida por la visión místico-religiosa, fue el hecho de cada combatiente no trataba de dar muerte a su oponente".[18] Estas visiones sobre el modo de practicar la guerra entre los mexicas traen como consecuencia que algunos autores, como Jacques Soustelle, den "cuenta de la relativa facilidad con la que unas cuantas centenas de españoles derrotaron a cientos de miles"[19] de guerreros mexicas que solamente tenían como estrategia militar las guerras rituales. Apreciaciones erróneas, puesto que no contemplan la participación de otros grupos indígenas como los tlaxcaltecas, que entre otros, fueron quienes ayudaron a los españoles a conquistar a los mexicas.

[18] Canseco Vincourt, *La guerra sagrada*, p. 135.

[19] Hassig, "El sacrificio y las Guerras Floridas", p. 48.

II

ANÁLISIS DE PERSONAJES LATINOAMERICANOS

LA CONVERSIÓN DE ÁLVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA

CARMINA DE LA PAZ GARCÍA CRUZ

INTRODUCCIÓN

El tema principal de este estudio es revelar a Álvar Núñez convertido en indígena, a su paso por tierras de América del Norte, esto es, su conversión cultural, a través del estudio cuidadoso de la relación de los *Naufragios*.

En el revés de la misión que tenía como divisa principal "conquistar y gobernar",[1] me parece importante mostrar otra faceta de la herencia histórica de la conquista: aquélla que señala una excepción, a mi parecer impactante, al revelar Álvar Núñez, como un español conquistado quien vivió como indígena cuando la misión fracasó rotundamente.

La relación escrita por Álvar Núñez mostró una postura única, como resultado de su experiencia de vida, de la cual surge un firme y rotundo rechazo a ejercer la violencia contra los indígenas, actitud que posteriormente influirá en el obispo Juan de Zumárraga quien, según Beatriz Pastor, estudiosa de los *Naufragios*, se refería públicamente a ella, para apoyar su teoría de que debía prohibirse hacer la guerra a los indios, cuya conquista debería reducirse a la de sus almas.[2]

Así, la importancia de esta investigación radica en entresacar aquellos hilos perdidos y ocultos de la historia de la conquista de América.

[1] *Cf.* Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, Enrique Vedia, ed., México, Porrúa, 1998, cap. I. p. 3.

[2] Beatriz Pastor, "Desmitificación y crítica en la Relación de los Naufragios", en Margo Glantz, coord., *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*, México, CONACULTA, 1993, pp. 109.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca, nació muy probablemente en 1492[3] en Jerez de la Frontera, en el seno de una familia noble y de ascendencia notablemente militar. Recibió la mejor educación y formación que brindaba la sociedad de su época, de ahí lo contrastante de su conversión respecto a la vida que llevó en tierras americanas, por la enorme diferencia de espacio, creencias, costumbres etcétera.

Partícipe en guerras en Italia, España y, presumiblemente, en expediciones al África, en la tunecina isla de Gelvez,[4] Álvar Núñez viajó en 1527, fungiendo como tesorero, en la infortunada expedición de Pánfilo de Narváez para conquistar y gobernar Florida. Álvar Núñez escribió para el rey Carlos V la relación, o relato, de los hechos ocurridos en esta truncada travesía, que constituyó lo que ahora conocemos como *Naufragios*. En dicha relación aprecié entornos muy reveladores, que confluyeron para la conversión de Álvar. La conversión en indígena la percibo en la lectura de la relación como un cambio radical que transformó el ser de Álvar Núñez y lo hizo capaz de sumergirse en otras costumbres, creencias, actitudes, a partir de una experiencia de vida que sufrió en un espacio diferente del que provenía: de España a América.

Para analizar cómo ocurrió el proceso de conversión explico, a partir de un estudio cuidadoso de la relación, aquellos pasajes reveladores, que muestran el pensamiento indígena en Álvar Núñez: su adopción del oficio de curandero y mercader. Esta nueva adopción conllevó un complicado proceso en la vida de Álvar Núñez al momento de plasmarla, pues en la relación también observo contradicciones y omisiones en situaciones de diferente índole: maravillosas, desgraciadas, milagrosas.

3 *Cf.* Enrique Pupo-Walker, *Los Naufragios*, Madrid, Castalia, 1992.

4 *Cf.* Rosa María Toledo Toledo, *Álvar Núñez Cabeza de Vaca. Una aventura llamada Naufragios*, México, IPN, 1995, p. 22.

Por otra parte, la ruta de la relación representa para mí un desafío: los mapas examinados[5] que señalan el recorrido de Álvar Núñez de Florida a Nueva Galicia, varían entre sí, y aunado e ello, el reconocimiento de los grupos indígenas es muy diverso y por lo mismo incierto. En este sentido, en la relación se aprecia ausencia de temporalidad y vaguedad en la ubicación, además, las omisiones de información se vuelven comunes.

El estudio de la relación Naufragios de Álvar Núñez

Este personaje, como antes mencioné, escribió una relación destinada al rey Carlos V acerca de su experiencia de vida en tierras americanas, la cual se conoce en la actualidad como *Naufragios*:[6] "Lo qual yo escreuí con tanta certinidad que aunque en ella se lean algunas cosas muy nueuas, y para algunos muy difíciles de creer, pueden sin dubda creerlas".[7] Y prosigue contando al rey que: "no me quedó lugar para hazer

[5] En los diferentes estudios que abordan la relación *Naufragios*, aprecié diferentes mapas, sólo con dos variantes. En el recorrido desde Florida hasta Nueva Galicia, hay dos vertientes a partir del meridiano 34, pues la dirección en ocasiones es descendente hacia lo que actualmente llamamos Monterrey y, en la otra versión, ascendente al actual Texas. *Cf. ibid.*; *cf.* Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, Ferrando Roberto, ed., España, Historia 16, 1984, p. 40; *cf.* Enrique Pupo-Walker, *Los naufragios*, Madrid, Castalia, 1992.; *cf.* Joan Estruch, *Naufragios*, México, Fontamara, 2001; *cf.* Ballesteros Gaibrois Manuel, comp., *Viajes por Norteamérica*, Madrid, Aguilar, 1958; *cf.* Glantz, coord., *Notas y comentarios*, 1983; *cf.* Rafael Valdez Aguilar, *Cabeza de Vaca, chamán*, México, México Desconocido, 2002.

[6] El título original es "La relación que dio Álvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las Indias en la armada donde iba por Gobernador Pánfilo de Narváez desde el año de veinte y siete hasta el año de treinta y seis que volvió a Sevilla con tres de su compañía…", Pupo-Walker, *Los naufragios*, p. 227.

[7] *Ibid.*, p. 180.

más seruicio deste, que es traer a Vuestra Majestad relación de lo que en diez años[8] que por muchas y muy estrañas tierras que anduue perdido y en cueros, pudiesse saber y ver [...] de muchas y muy bárbaras naciones con quien conuersé y viuí; y todas las otras particularidades que pude alcançar y conocer".[9]

De tal manera Álvar Núñez expone en el inicio de su relación su condición de desnudez entre diferentes "naciones" con las que vivió y hace una advertencia con respecto a la lectura: allí se hallan cosas "difíciles de creer". Fue de esta manera que dio inicio a la narración de su documento histórico.

En la expedición de Pánfilo de Narváez, que salió del puerto de San Lúcar de Barrameda en el año de 1527, se embarcaron aproximadamente seiscientas personas,[10] entre las cuales, con el cargo de tesorero iba Álvar Núñez. Esta expedición partió de Cuba y arribó a las costas de Florida, lugar donde naufraga la misión y sólo salvaron la vida cuatro personas: Alonso del Castillo, Andrés Dorantes, un negro llamado Estebanico y Álvar Núñez. Juntos recorrieron el oeste, por rutas no muy esclarecidas, hasta llegar a Culiacán, Nueva Galicia y de ahí a la Nueva España desde donde Álvar se embarcó hacia España, y allí redactó la relación, en un esfuerzo por reconstruir sus experiencias y dar cuenta al rey de lo vivido.

A través de la relación analizo el recorrido y asimilación de Álvar Núñez hacia el medio y el hombre que le rodearon. Observo que la identidad española de los cuatro sobrevivientes se derrumbó en el medio americano y que se vieron obliga-

8 Álvar Núñez apunta *diez años*, pero Pupo-Walker, indica que son nueve años, y que es un error quizá del copista. Observó el tiempo de estancia en el medio americano, de ocho años, pues buena parte del tiempo la pasa en el trayecto a Cuba, con una leve estancia en éste lugar. Observó, de igual manera, que en el título de la relación el mismo Álvar, apunta los años que estuvo "perdido": "desde el año de veinte y siete hasta el año de treinta y seis que volvió a Sevilla con tres de su compañía", *ibid.*, p. 227.

9 Del Proemio de la relación *Los naufragios*, *ibid.*, p. 180.

10 *Cf.* Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, p. 3.

dos a aceptar los nuevos medios, adoptando la usanza indígena para no perecer.

Los primeros ejemplos que indico para revelar la progresiva conversión de Álvar Núñez son diversos. El primero es la desnudez, insignia de la desaparición de la civilización:[11] "Los que quedamos escapados, desnudos como nascimos, y perdido todo lo que traíamos; y aunque todo valía poco, para entonces valía mucho. Y como entonces era por noviembre y el frío muy grande, y nosotros tales, que con poca dificultad nos podían contar los huesos, estábamos hechos propria figura de la muerte".[12]

El segundo factor fue decisivo: la resignación ante el hecho de establecerse en tierras ajenas, justificado por Álvar ante la imposibilidad de regresar a España, no obstante la difusión entre la expedición, del temido sacrificio humano: "mas visto que otro remedio no había, y que por cualquier otro camino estaba más cerca y más cierta la muerte, no curé de lo que decían".[13] Y así les pidió ayuda a los indígenas, previa decisión planeada, para convivir con ellos: "Antes rogué a los indios que nos llevaran a sus casas".[14]

El tercer factor interrelacionado fue la alimentación, como una adaptación, que se muestra en la relación como parte normal de la dieta: "mucho pescado y de unas raíces que ellas comen, y son como nueces, algunas mayores o menores, la mayor parte de ellas se sacan de bajo del agua y con mucho trabajo".[15] Incluyeron también dentro de su dieta a: "un perrillo pequeño y unas pocas de lizas",[16] de manera natural.

11 *Cf.* Luisa Pranzzetti, "El naufragio como metáfora", en Glantz, coord., *Notas y comentarios*, p. 68.

12 Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios*, p. 25.

13 *Ibid.*, p. 26.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 24.

16 *Ibid.*

También, en las revelaciones que dio Álvar Núñez en su escrito, hay pasajes como el siguiente: "cinco cristianos que estaban en un rancho en la costa llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo, no hubo quien lo comiese".[17] La reacción moral de sus mismos compañeros ante el hecho de canibalismo, no fue apuntada por Álvar Núñez y, en cambio, registró la de aquellos indígenas con los que vivieron: "de este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo".[18] Este extracto de Álvar Núñez reveló la sujeción que tuvieron respecto a este grupo indígena.

De esa manera observo un cambio de roles, porque no fueron los españoles los que con autoridad dictaminaran su sentencia, sino que fueron los indígenas. Este cambio reveló la lenta integración de los españoles a la vida y creencias indígenas.

En esta investigación describo aquellos pasajes que muestran cómo abrigaron en su pensamiento creencias indígenas, que fueron el culmen de su conversión. Por lo anterior expongo el siguiente apartado, en que menciona Álvar las nuevas creencias, después de una curación que le practicaron los indígenas: "y yo lo he experimentado, y me sucedió bien de ello".[19] Sin mayor preámbulo, Álvar narró su forzosa aceptación del oficio de curandero, sin dar mayor detalle de cómo y con quién o quiénes aprendió dicha actividad. El análisis del oficio, censurado por el mismo Álvar, lo muestra como un curandero con las siguientes capacidades: provocar muertes, hacer daños, curar a los enfermos, provocar lluvias y resucitar muertos.

17 *Ibid.*, p. 27.
18 *Ibid.*
19 *Ibid.*, p. 30.

Por otra parte, un factor determinante fue la decisión de creer en seres sobrenaturales, expuesta por Álvar Núñez de la siguiente manera en un fragmento llamado la Mala Cosa, es decir, un ser que cuando los indios lo veían:

> se les levantaban los cabellos y temblaban [...] y luego aquel hombre entraba y tomaba al que quería de ellos, y dábales tres cuchilladas grandes por las ijadas con un pedernal [...] y metía la mano por aquellas cuchilladas y sacábabales las tripas, y que cortaba de una tripa poco más o menos de un palmo, y aquello que cortaba echaba en las brasas; y luego le daba tres cuchilladas en un brazo, e la segunda daba por la sangradura y desconcertábaselo, y dende a poco se le tornaba a concertar y poníale las manos sobre las heridas; y decíannos que luego quedaban sanos [...] y que le preguntaban donde venía y a qué parte tenía su casa y que les mostró una hendedura de la tierra, e dijo que su casa era allá debajo.[20]

Y prosiguió detallando que: "Nosotros nos reíamos mucho, burlando de ellas; y como ellos vieron que no lo creíamos, trujeron muchos de aquellos que decían que él había tomado, y vimos las señales de las cuchilladas que él había dado en los lugares, en la manera que ellos contaban".[21]

Otro de los factores de la progresiva y completa integración al espacio indígena fue el oficio de mercader que adoptó Álvar, el cual combinó a veces con la curandería. Por lo tanto, lo anterior configura diversos datos para analizar el cambio de identidad y pensamiento en Álvar Núñez, en el cual observo una verdadera conversión que se siguió manifestando tiempo después, tanto en España como en Paraguay.

[20] *Ibid.*, p. 45.
[21] *Ibid.*

Enunciación de la conversión de Álvar Núñez

En la historia de Álvar Núñez ha predominado la incomprensión, lo que me llevó a confrontar dos concepciones con respecto a él: la visión americanista y la eurocentrista, pues no faltó, entre algunos estudiosos de la relación de Álvar Núñez, la manifestación escrita de quien considerara su experiencia como una regresion cultural, ya que fue un hombre "civilizado" que se vio obligado a aceptar la "bárbarie" para sobrevivir.

Mostrar a Álvar Núñez como indígena, punto central a investigar, quizá parezca una exageración, pero inclusive desde una mentalidad eurocentrista hay quienes se inclinan por esta posibilidad, como David Lagmanovich que apunta: "Antes que lograr la conversión de los indígenas a la civilización, Álvar Núñez y sus compañeros se han convertido ellos mismos en indios".[22] Al respecto Crovetto Crisaffio, menciona que: "La transformación en 'salvaje' por parte del náufrago se produce sin la mediación cultural del Nuevo Mundo".[23]

Por otra parte, Carlos Lascano Sahún, prologuista del libro *Álvar Núñez, Chaman* dice que: "Cabeza de Vaca nos brinda una crónica más próxima a los indígenas, ya que en los nueve años que deambuló por el Norte de México en busca de sus hermanos de raza tuvo que volverse indígena para poder sobrevivir en ese mundo tan radicalmente distinto del que venía".[24]

Siguiendo esta línea señalo que la herencia de la conquista mental sería pensar al europeo como conquistador y de mayor valía que el nativo americano, pero existe una contradicción impactante que revela a un europeo conquistado que vive como indígena entre los indígenas. Y debo hacer notar que Álvar

22 David Lagmaninovich, "Los naufragios de Álvar Núñez como construcción narrativa", en Glantz, coord., *Notas y comentarios.*

23 Crovetto Crisafio, "El naufragio en el Nuevo Mundo", en *ibid.*, p. 216.

24 Carlos Lascano Sahún, "Prólogo", en Valdez Aguilar, *Cabeza de Vaca, Chamán.*

Núñez no fue el primer español converso ya que le antecedió Gonzalo Guerrero entre los mayas y Alberro Solange muestra cómo, mucho tiempo después —a principios del siglo XVII— se convirtieron varios españoles en indígenas.[25]

Me percato por lo tanto, que, en un caso maravilloso y notable como es la obra de Álvar Núñez, no existe ningún prejuicio ni indicios xenófobos, por la situación que vivieron él y sus compañeros, al formar parte de los indígenas. Este alcance en la lectura de su obra, revela la identificación de Álvar Núñez con los indígenas y el hecho de emprender su defensa al final de la relación *Naufragios*,[26] demuestra el amor al hombre que cultivó en su ser.

Con el regreso accidental a su cultura de origen, Álvar Núñez revistió nuevamente su ser, pero éste ya estaba transformado: "[El gobernador de Compostela] nos dio de vestir, lo cual yo por muchos días no pude traer, ni podiamos dormir sino en el suelo".[27]

Progresivamente se vio sumergido en serias dificultades de identificación con los españoles: "y que nosotros sanábamos los enfermos, y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas; y que nosotros no teníamos cobdicia de ninguna cosa".[28] Así, regresar a un ambiente ensimismado por

[25] *Cf.* Alberro Solange, "La aculturación de los españoles en la América Colonial", en *Descubrimiento, conquista y colonización a quinientos años*, Carmen Bernand, comp., México, FCE, 1994.

[26] En el escrito, que narra la vida de Álvar Núñez, como adelantado en Paraguay, se menciona de él que: "Lo cual causó dar al Gobernador a los indios tanto y ser con ellos tan largo, especialmente con los principales, que, demás de pagarles los mantenimientos que le traían, les daba graciosamente muchos rescates, y les hacía muchas mercedes y todo buen tratamiento", "Comentarios", en Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, p. 89.

[27] *Ibid.*, p. 73.

[28] *Ibid.*, p. 69.

completo en la conquista de tierras y habitantes, afianzó en Álvar la oposición a los "cristianos": "Despedidos los indios, nos dijeron que harían lo que mandábamos y asentarían sus pueblos si los cristianos los dejaban; y yo así lo digo y afirmo por muy cierto, que si no lo hicieren, será por culpa de los cristianos".[29] Álvar convertido en indígena, es ejemplo de cómo fue cautivado un español y cómo absorbió un profundo conocimiento de los indígenas durante los ocho años que permaneció entre los nativos americanos.

Por lo anterior, el reconocimiento de Álvar en la historia deber ser como lo menciona Enrique Vedia: "Mas —¡oh jugada del Destino!— a Álvar Núñez Cabeza de Vaca no lo registrará la Historia por la templada hoja de su acero, sino, por la infatigable andadura de su pie".[30]

Reitero, entonces, que la relación escrita por Álvar Núñez no dio cuenta de gloria, conquista y victoria, tal como lo entendían los españoles ávidos de trofeos. Obtuvo una contraparte, que mostró en su relación: el conocimiento de hombres y tierras aunado a la práctica de diferentes oficios, como saldo a favor que no obtuvo conquistador alguno de la época.

Resalto que Álvar Núñez no mencionó ningún tipo de propósito evangelizador en el transcurso de la narración, sino sólo al final de la obra.

Una relación del fracaso para la Corona española y de sorpresas para los testigos como Dorantes, Castillo, el negro Estebanico y Álvar Núñez, fue ésta en que, más allá de una aparente contrariedad, se halló una experiencia nunca antes vista: la conversión de un español en indígena.

Por lo tanto en mi análisis, la conversión de Álvar Núñez se debió, en primera instancia, a aceptar que el regreso a tierra española, ante semejante travesía, era imposible. Con esta

[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. xiv.

certeza trascendental, los españoles pidieron expresamente a los indígenas, que los adoptaran; así en este convivir, su ser se fue transformando.

La desnudez fue la primera señal de esta conversión, y a ella seguirían la adopción de creencias y oficios, aunada a la utilización de insignias (como la calabaza) que le dieron un rango entre varios grupos indígenas; otra fue el hablar "seis lenguas" y formar parte de los indígenas, así como la manifestación, casi al final de la relación, del respeto que le debían a "sus indios"; de tal manera, por coexistir y convivir entre los indígenas se vuelve uno más de ellos.

Sustento, por lo tanto, que los expedicionarios españoles sufrieron un cambio de espacio, de vida y de pensamiento que Álvar no reveló manifiestamente, por circunstancias específicas de la religión católica, sobre todo, por lo que se refiere a los milagros relatados

Maravillosa y trágica es su relación. Diferente por completo al hablar del indio americano, de la comida, de la compañía que tuvo, de la dedicación a sus diferentes oficios. Enmarca lo anterior el nuevo espacio de Álvar Núñez, constituyendo el mayor logro que tendría no solo él, sino también todos aquellos que lo acompañaron en esta experiencia que supera la imaginación: Andrés Dorantes, Alonso del Castillo y Estebanico. Extrañezas en verdad para aquellos españoles que apenas imaginaron un Nuevo Mundo.

UTOPÍA E IDENTIDAD: BOLÍVAR, EL DESTINO POR CONSTRUIR

JUAN DE DIOS ESCALANTE RODRÍGUEZ

Pero así está Bolívar en el Cielo de América, vigilante y ceñudo, sentado aún en la roca de crear, con el Inca al lado y el haz de banderas a los pies; así está él calzadas aún las botas de campaña, porque lo que él no dejo hecho, sin hacer está hasta hoy: porque Bolívar tiene que hacer en América todavía.

José Martí[1]

Los máximos anhelos del Libertador siguen vigentes en la Patria Grande. Los enormes esfuerzos que han hecho los hombres de letras han quedado truncados por la falta de poner en práctica lo que se ha teorizado, debatido, al respecto.

En la concepción de Bolívar, la teoría y la acción no debían ir por caminos diferentes. Si uno de los argumentos usados por él fue "siempre la unidad", la práctica y la teoría, no deben hacer lo contrario. ¿Cuántas cartas escribió?, ¿cuántas batallas ganó, cuántas perdió? Sin duda escribió una inmensidad de cartas, documentos que la historia y las editoriales latinoamericanas han recogido. Aún así sólo una parte de esas cartas han sido publicadas. Como mero dato, es oportuno apuntar que ganó más de 400 batallas y sólo perdió ocho.

1 Discurso pronunciado en la velada de la sociedad literaria Hispano-Americana en honor de Simón Bolívar el 28 de octubre de 1893.

Efectivamente, las condiciones, políticas, económicas, sociales, culturales, psicológicas etc., son diferentes en este presente, en esta realidad. El proceso histórico sigue su marcha como buen estimulador de la conciencia. Sí, el mundo cambia, las identidades cambian, se transforman; las utopías parecen distintas en "nuestra América", a veces se congelan, no se avanza. Pero una palabra que parece recorrer toda teorización de la Filosofía de la Historia, toda la praxis en la historia sigue conmoviendo a las almas libertadoras. Palabra que los zapatistas, en la selva de Chiapas, repudian; González Casanova y otros en la Universidad la descubren; los pobres en los barrios, chabolas, cartolandias de América Latina siguen sintiendo en lo más hondo de la realidad, en lo más profundo de la cotidianeidad: la opresión. A la opresión se le ha llamado represión, negligencia política, "parte del progreso", "de la civilización", la bota militar; se la ha hecho toda una serie de clasificaciones de un lado y del otro, desde los oprimidos y desde los opresores. Esta palabra que se esconde en los discursos político-burgueses, en la filantropía de las élites oligárquicas tiene mucho que ver con la conciencia histórica de los pueblos latinoamericanos y Bolívar ya la tenía contemplada, sabía que los españoles estaban oprimiendo a los americanos desde siglos atrás.

Los acuerdos y tratados que se han firmado en el continente (TLCAN, ALCA) por la presión de la potencia mundial, derraman toda la intención de hacer de los países latinoamericanos carne de cañón, es decir, centros maquileros que estimulen a las grandes empresas multinacionales. Si en verdad deseamos ver una América Latina libre de competencia internacional, con una historia reconocida mundialmente y con una verdadera competencia económica y política, además de ser una región donde se exporte cultura, y no sólo se importe, debemos ser hombres y mujeres de acción, de práctica y de valor.

Ahora trataré de demostrar dónde se esconde la parte utópica del Libertador, ya revisada por muchos, cómo la identidad jugó un papel importante en la emancipación latinoamericana y cómo puede, desde aquí, formar resistencia, crear condiciones iguales para iguales.

El "¿qué soy?", se ha comenzado a escribir, el "¿de dónde vengo?", se reescribe en cada realidad y el "¿a dónde voy?", constantemente se pregunta. Si no nos ponemos a imaginar a dónde queremos ir, cómo vamos a caminar, el futuro de América Latina estará acabado como posible región hemisférica con posibilidades de demostrar cómo se construye, mediante la realidad propia, una base estructural que dé cabida a muchos mundos diferentes.

El principio: la utopía

Bolívar hace un juramento del que se desprende el principio utópico de construir el futuro de los pueblos reprimidos y esclavizados de América: "no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma hasta que no haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español". Se manifiesta claramente el deseo intrínseco de liberar a los pueblos oprimidos desde siglos atrás por los españoles. Desea, en verdad, no dar morada al cansancio del alma ni mucho menos sacrificar el deseo de emancipar a toda una Patria. Es el principio utópico con el que Bolívar comienza a caminar, pues si la utopía no sirve para caminar, entonces, ¿para qué sirve? El futuro de las naciones americanas tenía en Bolívar un enorme sentido en el proyecto de liberarlas. Desde cómo se propiciaba una identidad hasta como ésta debería formular las bases para crear las instituciones convenientes y adecuadas a la realidad americana, ya que las que estaban funcionando en ese momento no tenían nada que ver con la realidad emancipadora que se abría paso y por ello debían cambiar. Eran sólo Instituciones que man-

tenían los lazos de esclavitud sobre los pueblos que, para liberarse, debían comenzar por cambiar inmediatamente las Instituciones existentes: "Los acontecimientos de la Tierra Firme comprueban que las instituciones puramente representativas no son adecuadas a nuestros caracteres, costumbres y luces".[2]

En su *Carta de Jamaica* se percibe claramente que el Libertador tiene una gran visión sobre lo que son los americanos, sobre el contexto geográfico, el político y hasta tiene ya una visión de cómo quedaría formada la República con 17 Estados, más los que se pudieran formar. En un texto formidable, visionario y con la intención de que los interesados en la libertad de América se unan a la causa, sin duda el mejor ensayo interdisciplinario de la época, pone de manifiesto el porvenir de la Patria Grande. Manifiesta su inconformidad sobre las condiciones en que los españoles han dejado estas tierras.

Bolívar dice con elocuente magnificencia:

> Yo deseo más que otro alguno ver a la América convertida en la más grande nación del universo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro e incluso anticipo la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo será regido como una sola y gran república.[3]

Las intenciones de Bolívar eran formar una gran república cuya capital estratégica sería México. Decía él que una gran capital debe tener una buena posición geográfica y un poderío

2 Simón Bolívar, escrita el 6 de septiembre de 1815 y conocida comúnmente como *Carta de Jamaica*, dirigida a un caballero que tomaba gran interés en la causa republicana de la América del Sur, éste es uno de los más célebres documentos que se conservan del Libertador.

3 Ibid.

para poder administrar los asuntos de la Patria Grande: "La metrópoli, por ejemplo podría ser México, que es el único lugar propicio, dado su poder intrínseco, sin el cual no hay metrópoli".[4] Quien sabe que diría hoy.

Y sin embargo, tal vez, el sueño más grande de Bolívar era unir todas las culturas del mundo, que hubiera una comunicación mediante el comercio en Panamá y en la misma *Carta de Jamaica* dice:

> Las provincias del Istmo de Panamá, hasta Guatemala, formarán tal vez una asociación. Este magnífico territorio entre los dos océanos podrá con el tiempo convertirse en el emporio del universo: sus canales acortarán las distancias del mundo, amplificando el intercambio comercial entre Europa, Asia y América, y traerán a esta dichosa región los productos de las cuatro partes del Globo. Es sólo aquí tal vez donde se asentará algún día la capital de la tierra, como lo fue Bizancio bajo Constantino para el Viejo Mundo.

La visión geopolítica del libertador se deja ver claramente como los ríos y arroyos que cruzó. Una visión estratégica del libre mercado, siempre y cuando sea en beneficio de los pueblos americanos, sin sospecha de hegemonía.

Bolívar nunca se imaginó el poderío que Estados Unidos reuniría. El potencial bélico con el cual están actuando pone en riesgo a todo el mundo. Sin embargo, tenemos la posibilidad histórica de mantener unido al continente contra el principio inglés de "divide y vencerás".

La unidad latinoamericana se puede dar. Hay ejemplos de ello. El "triángulo bolivariano" así como el "caimán barbudo" y más aún actualmente da Silva en Brasil, ponen las posibilidades

[4] *Ibid.*

para crear las instituciones latinoamericanas correspondientes a la realidad. El sueño latinoamericano, pues, sigue vigente. Si la utopía sirve precisamente para algo es para caminar. En este punto señala Gustavo Vargas una cosa esencial en el pensamiento bolivariano, más allá del sueño de la República, intenta poner en práctica los elementos libertadores, es decir, la educación, como base principal para la liberación: "Obsérvese que a donde apunta Bolívar es a la sociedad utópica, feliz, sociedad hacedora en unos cien años, cuando gobiernos libres y escuelas gratuitas (cosa impensada por entonces) produzcan cambios étnicos verdaderos: la nueva raza americana que a sus orígenes propios y africanos agrega el componente europeo".[5]

Las utopías de todo ser humano, los sueños por los cuales lucha, pelea, trabaja, no son cosas irrealizables: si Bolívar no hubiera perdido tal vez no hubiera sido tan famoso, pero un sueño no se realiza si no se trabaja, si no se pone empeño en realizarlo. Bolívar pone en práctica ese sueño:

> ¡Cuán sublime sería el espectáculo si el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la dicha de instalar allí en un augusto congreso a los representantes de repúblicas, reinos e imperios, y de negociar y tratar con las naciones de las otras tres partes del globo las grandes e interesantes cuestiones de la guerra y la paz. Esta especie de corporación muy posiblemente ocurrirá durante la dichosa época de nuestra regeneración. Cualquier otra expectativa es vana, como lo es por ejemplo la del abate Saint Pierre, quien con laudable delirio concibió la idea de reunir un congreso europeo para decidir sobre la suerte y los intereses de aquellas naciones.

5 Gustavo Vargas Martínez, *Bolívar y el poder*, México, UNAM, 1991.

Aún queda mucho camino por recorrer. La Patria Grande necesita más que nunca unirse. Como diría José Martí: "Los sueños de hoy serán las realidades del mañana". Estados Unidos y las grandes potencias intentan mediante su hegemonía convertirnos en unas neocolonias para poder manejar sus intereses como ellos quieran.

IDENTIDAD: MOVIMIENTO, NO ENTELEQUIA

Muchos de los teóricos de la identidad dicen que éste es un concepto abstracto, que no tiene función dentro del sistema, de la realidad. A comparación de otros que mencionan que la identidad es parte fundamental de cualquier movimiento social, la identidad funciona y tiene vida, movimiento, actúa intrínsecamente en cualquier parte y en cualquier tiempo. No por nada los españoles al momento de conocer cómo funcionaba la identidad indígena, la modificaron para mantener el dominio durante siglos. Conociendo el "*software* cultural"[6], es decir, el modo de sociedad, el conocimiento filosófico y las deidades, transforman por completo sus formas de vivencia y logran la opresión. Los españoles tenían bien claro esto y por medio de los evangelizadores construyeron una nueva visión del mundo, por lo que se da el sincretismo religioso, además del mestizaje cultural.

En Bolívar esto está claro. Sabe que lo que une al inmenso continente es la opresión de los pueblos. Intenta marcarlo en muchas ocasiones, una de ella es la siguiente:

> Las naciones son esclavas por la naturaleza de su constitución o por el abuso de ella; pero un pueblo es esclavo cuando el

[6] Heinz Dieterich, *La crisis de los intelectuales*, Argentina/México, Editorial 21, 2000.

gobierno, por su esencia o por sus vicios, oprime, huella y usurpa los derechos de sus ciudadanos o súbditos. Si aplicamos estos principios, hallaremos que la América no sólo ha sido privada de su libertad, sino también de la tiranía activa.[7]

Pero hay más cosas que unen a América. Los tiempos de Bolívar, diferentes a los actuales, demuestran que la historia del continente tiene como principio identitario el descubrimiento del continente, seguido del despojo del territorio a los pueblos precolombinos y luego la imposición del yugo con el cual sus habitantes fueron obligados a trabajar. En la actualidad sucede algo parecido, no digo que sean los únicos elementos. Estados Unidos con la pretensión de construir el imperio más grande de todos los tiempos, mantiene oprimidos a los pueblos mediante sus propios gobiernos. Cuando un pueblo pierde su soberanía económica, su capacidad política y luego pierde su identidad es decir su "*software* cultural" éste, por consecuencia, se convierte en una neocolonia. Pareçe que la historia se repite pero en situaciones diferentes, claro está, la historia es inédita pero se parece.

En los escritos de Bolívar se mantiene un sentido de identidad, sabe que al formarse una identidad regional se formará el sentido nacional que ni los peruanos, ya libres, ni los colombianos tienen. Sólo los letrados tienen este sentido y se dan cuenta que hay que fomentarlo entre los pueblos que no lo tienen.

Si bien la identidad es ágil, se transforma, camina, se mueve y puede irse creando. Estamos en el entendido que ya se tiene una y que en las naciones convergen muchas identidades. Eso no quiere decir que una identidad propia impida convivir con otras. "Otra carta firmada por *un americano,* menos conocida,

[7] Bolívar, *Carta de Jamaica.*

es una vívida descripción y diagnóstico de la plural identidad latinoamericana, con fundamento en su diversidad étnica".[8]

El sentido de patria Grande de Bolívar es precisamente ése, la convergencia de todas las culturas posibles. A diferencia del libro homogeneizador del *Mundo feliz* de Huxley. La unidad siempre fue para Bolívar el principio que debiera regir la Patria Grande, mostrado por fabulosas visiones sobre el territorio:

> Qué idea más grandiosa, la de modelar al Nuevo Mundo en una gran nación, enlazada por un solo y gran vínculo; profesando la misma religión, unido por la lengua, el origen y las costumbres, debe tener un solo gobierno para incorporar los diferentes estados que puedan formarse.

Luego en su frase más célebre para formar la Patria Grande:

> Formamos, por así decirlo, un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por diversos mares; extraños a casi todas las artes y las ciencias, aunque ya experimentados en los hábitos comunes de todas las sociedades civilizadas.

Sin dejar a un lado al Caribe que también tiene una identidad histórica con el continente:

> Muy poca dificultad tienen los españoles en conservar las islas de Cuba y Puerto Rico, cuya población que en conjunto llega a 700 000 u 800 000 almas, no está en contacto inmediato con los

[8] Vargas Martínez, *Bolívar y el poder.*

independientes. Pero ¿acaso no son americanos?, ¿no son vejados?, ¿es que no desean su emancipación?

La identidad en Bolívar no sólo se da en contraste con el otro, sino también en el extraño sentido de que ni siquiera nos han dejado, dice, por lo menos administrar como a los españoles. El sentido de la identidad está claro cuando afirma:

> Estamos aislados, más aún —diría yo— ausentes del universo en todo cuanto se refiere a la ciencia de la política y a la administración pública. Salvo causas extraordinarias, nunca somos gobernadores o virreyes; muy pocas veces obispos o arzobispos; nunca diplomáticos; militares, sólo como oficiales subalternos; nobles sí, pero sin verdaderos privilegios; nunca magistrados, nunca financistas, y en verdad casi ni mercaderes. Y todo esto, en contravención directa a nuestras instituciones.

Cierto entonces que la identidad tiene un valor intrínseco para que un movimiento, una revolución, una utopía pueda hacerse real, palpable, pueda magnificar sus intenciones primarias. Y sobre todo pueda hacer el pueblo lo que él crea que le conviene, que haga lo que mejor le parezca. Si un libertador hizo todo lo que hizo, qué no podrá hacer el pueblo entero cuando lo desee:

> Tan pronto seamos fuertes estaremos unidos bajo una nación liberal que nos deparará su protección, y bajo cuyos auspicios cultivaremos las virtudes y talentos que conducen a la gloria. Entonces emprenderemos la marcha majestuosa hacia ese augusto gobierno civil que nos está destinado y que hará feliz a la América, entonces las ciencias y las artes, que nacieron en oriente y que han ilustrado a Europa, volarán a Colombia libre, donde serán acogidas como en santuario.

Tiene clara la idea del gobierno civil y republicano, es la suma de cómo deben engranar, converger las diferentes culturas del Continente. Creando las Instituciones que correspondan a la realidad hispanoamericana y para superar la opresión colonial.

Se pregunta Bolívar: ¿acaso no es un ultraje, una violación a los derechos de la humanidad, pretender que sea meramente pasiva una nación tan felizmente constituida, tan extensa, rica y populosa? Sabe de las riquezas que tiene el territorio y sabe que existen más porque aún no ha sido explorada la mayor parte del territorio. Sin duda en Simón Bolívar la creación de la Patria Grande debe fijarse por los caminos de la igualdad. Si la identidad, en términos sociológicos, es el "proceso por el cual los actores sociales construyen el sentido de su acción atendiendo a un atributo cultural (o conjunto articulado de atributos culturales) al que se da prioridad sobre otras fuentes posibles de sentido de la acción",[9] esta identidad debería formar, tanto en los debates teóricos como en los movimientos emancipatorios, la base primordial del motor de la historia. La identidad como punto de partida para la unión de América Latina. La identidad amarrada del lazo ético con la solidaridad entre los pueblos y naciones es la guía para derrotar al enemigo. Somos hombres de muchas realidades, pero también de una sola realidad, nos une un pasado común y nos une un presente, una realidad y un sueño que cumplir.

Conclusión

Cuando el ser humano tiene un sueño debe trabajar por realizarlo. Una utopía es el arma perfecta para cazar la realidad.

[9] Manuel Castells, *La era de la información: la sociedad red*, México, Siglo xxi, 2001, vol. i.

Teniendo la presa, es decir, el objetivo, cocinarlo es lo siguiente. Las formaciones identitarias de la Patria Grande se han dado mediante los mismos actores sociales. Bolívar da cuenta de ello. Si Bolívar no hubiera perdido la Gran Batalla los latinoamericanos no podríamos disfrutar mantener el sueño de todo latinoamericanista: la unificación latinoamericana, pero si Bolívar hubiera ganado la guerra la construcción hace tiempo que hubiera comenzado.

La identidad y la utopía fueron esenciales para Bolívar y la identidad y la utopía en nosotros son esenciales. Si queremos construir un mundo donde quepan muchos otros mundos debemos empezar por imaginarlo. El sueño se cumplirá cuando se comience por soñar.

EMILIO URANGA Y SU CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL MEXICANO

Álvaro Malpica Aburto

El presente trabajo es un avance de investigación sobre los diversos conceptos de filosofía que Emilio Uranga (1921-1988) elaboró en el transcurso de su vida y que desde nuestro punto de vista son tres: el concepto de filosofía como filosofía del mexicano, el concepto de filosofía como expresión literaria y el concepto de filosofía como ciencia y sabiduría. El primero, y por el cual es más conocido nuestro filósofo, es el concepto de filosofía del mexicano, concepto que intentaré explicar a grandes rasgos en esta breve ponencia.

La filosofía como filosofía del mexicano o como análisis ontológico del mexicano, apareció por vez primera en un escrito de Emilio Uranga denominado *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949). En ese texto, Uranga, da a conocer sus ideas principales que posteriormente desarrollará con más rigor, método y sistematicidad en su libro *Análisis del ser del mexicano* (1952).

Emilio Uranga comienza su ensayo cuestionando la tesis de Samuel Ramos de que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad, y le propone al autor del libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), "sustituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano, por la de insuficiencia".[1] Pues, para Uranga, y ésta es una de las tesis centrales que opone a su maestro Samuel Ramos, el mexicano es un ser insuficiente. Esto significa que el fundamento de la inferioridad es la insuficiencia. La razón de ello es que Uranga considera la inferioridad como una modalidad de la insuficiencia, pero no la única.

[1] Emilio Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano*, en *Obras de Emilio Uranga*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, tomo III, p. 27.

La afirmación anterior le plantea varios problemas a Uranga: uno de ellos es explicar el paso "de una insuficiencia constitucional u ontológica a una inferioridad";[2] otro, es demostrar en qué sentido entiende "ontológicamente que el mexicano es insuficiente";[3] y por último, explicar en qué consiste "nuestro carácter", cuestión que según Uranga, Ramos no explicó desde la perspectiva de la ontología.

Sin embargo, el complejo de inferioridad que postula Ramos le servirá a Uranga para explicar con sistematicidad "nuestro carácter".

Dice Uranga:

> El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental y puede decirse que la tónica de esa vida la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable.[4]

El ser del mexicano, para Uranga, es sentimental y se manifiesta de diferentes maneras. Una expresión de ese carácter sentimental es la inactividad o desgana que es la "tara" del mexicano. Cuando al mexicano se le presentan resistencias que se oponen a la realización de sus deseos en lugar de sentirse impulsado a crecer y a arrasar con ellos, esos obstáculos, lo repliegan y lo ensimisman. Ésa es la desgana. Es decir, desconectarse de los quehaceres y dejarlo todo para "mañana". Lo más grave es que la desgana, como inactividad, nos lleva a la indecisión y a la irresponsabilidad.

2 *Ibid.*, p. 28.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*

Asienta Uranga:

> La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desganamos para no decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se entremezclara el oscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable.[5]

La desgana es, también, indiferencia a las súplicas, a la voz de los otros y de las cosas. Al mexicano desganado le falta una voluntad de dar sentido a pesar de sentirse poseedor de una dotación de significaciones.

Lo opuesto a la desgana es la generosidad, la cual consiste, según Uranga, en una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales, de sumar o sintetizar la capacidad teleológica que emana de la libertad con la causalidad que arrastra a las cosas, con el curso dialéctico de un mundo que se endereza hacia una meta pero que sin ese *plus* de determinación puede degradarse o minimizarse en inadecuadas componendas.[6]

La inactividad produce otro sentimiento llamado dignidad que reside en una voluntad de no mancharse y de huir de la complicidad con lo bajo: "El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exarceba por esa constatación, no se lanza a la acción, lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación".[7]

[5] *Ibid.*, p. 30.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 31.

Aunque el mexicano se siente digno, inclusive en los actos de decisión transparenta cierta incurable inconsistencia y cierta fragilidad. Otra manifestación del carácter sentimental del mexicano es la emotividad.

Afirma Uranga:

> La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran [...] La fragilidad es la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica.[8]

Otro elemento del carácter sentimental del mexicano es la "rumiación" interior. Que consiste en sustituir interiormente a la actividad, en soñar, en repasar lo vivido y en regocijarse con la experiencia interior. "El mexicano da siempre la impresión de ya haber vivido, de traer en los posos del alma una historia, un mundo que fue, y que por emotividad quedó grabado indeleblemente. De ahí nuestra melancolía y ese ademán del hombre de experiencia amarga".[9]

Después de describir otros comportamientos y de analizar la estructura caracterológica del mexicano, Uranga, concluye que ha llegado a su constitución ontológica. Encuentra que ontológicamente hablando, la zozobra y la fragilidad "nos revelan como accidente"; que el mexicano es un ser accidental; que consiste en oscilar entre el ser y la nada; y que, por ello mismo, no sabemos a qué atenernos.[10]

[8] *Ibid.*, p. 28.
[9] *Ibid.*, pp. 33-34.
[10] *Ibid.*, p. 38.

Al analizar nuestro carácter, continúa Uranga, hemos descubierto deficiencias e insuficiencias; y también que la inferioridad supone insuficiencia; y, por lo tanto, es a partir de la insuficiencia que podemos elegir la inferioridad, la cual es una de las posibilidades de la insuficiencia.

Ahora bien, ¿qué es la inferioridad?, según Uranga:

> Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada. Y es lo que acontece precisamente cuando descansamos en la decisión ajena.[11]

Uranga, desde la ontología, le da un nuevo sentido al concepto de inferioridad. Y eso le permite diferir de Samuel Ramos.

Uranga sostiene que para Ramos es en el momento de la conquista cuando se elige el complejo de inferioridad pues, frente a la cultura europea, hacíamos el papel de niños. Empero, para Uranga, el sentimiento de inferioridad posee una dimensión más profunda.

Si concebimos el complejo de inferioridad como el proyecto de ser salvados por los otros, entonces, existe "la transferencia de propiedades que sólo pertenecen al en-sí-para-sí, a la aseidad, hacia el ser para otro".[12] Esto significa que en la inferioridad existe una idolatría, es decir, "una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada".[13]

[11] *Ibid.*, pp. 38-39.
[12] *Ibid.*, p. 39.
[13] *Ibid.*

De la inferioridad como elección de ser salvado por los otros, surgen, según Uranga, las prácticas de la imitación que se ocuparán de propiciar la entrega de la justificación.

Uranga asienta:

> La imitación en particular será el artificio que mimará la posesión. Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación.[14]

Este nuevo concepto de inferioridad brinda a Uranga la posibilidad a Uranga de explicar las actitudes de los mestizos como "indigenistas" y "malinchistas". El mexicano que padece el sentimiento de inferioridad, va a buscar la substancia que lo ha de salvar: esa substancia es la india.

Uranga dice:

> Cuando el europeo ve al mestizo no se tropieza con nada, atraviesa ese vacío y sólo se detiene en lo indio que lo fascina. El mestizo que se ha dado cuenta de esta situación tiene ya arreglados sus asuntos: avanzará hacia la mirada europea dando la cara de su substancia india para ser salvado como accidente de esa substancia. El mestizo es un accidente del indio, una nada adherida al ser-en-sí del indio, que al ser amado, justificado por el europeo o el norteamericano, recibirá también justificación.[15]

[14] *Ibid.*, p. 40.
[15] *Ibid.*

Este proyecto de salvación es tan frustrante como el del malinchista, pues, para este último lo español es el campo que excluye al accidente. El indigenista y el malinchista son mestizos que no desean quedarse solos, que depositan en los otros la tarea de justificar su propia existencia. Sin embargo, el mestizo ha de quedarse solo y abrirse radicalmente al horizonte de la zozobra y de la accidentalidad.

En suma: "La inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y la accidentalidad".[16]

Después de este recorrido esquemático sobre las ideas filosóficas de Emilio Uranga, podemos concluir lo siguiente: nuestro filósofo mexicano con el apoyo de la tradición filosófica occidental —en especial Husserl, Heidegger, Sastre, Kant y el auxilio de los poetas Ramón López Velarde, William Blake y el estudio de José Gómez Robleda—, y con los escritos de Samuel Ramos; elabora su propio concepto de filosofía del mexicano.

Con el instrumental filosófico de la fenomenología de Husserl, la ontología de Heidegger, Sastre y el aporte fundamental de Samuel Ramos que le enseñó el camino filosófico, Uranga, reflexionó sobre el mexicano y formuló una serie de conceptos como la emotividad, la desgana, la dignidad, la melancolía, la zozobra, la rumiación interior, la insuficiencia, el accidente, la inferioridad y otros, con el fin de descubrir el ser del mexicano.

Nuestro autor, encontró un principio ontológico que es el ser accidental o el modo de ser accidental del mexicano. Y con ese principio elaboró sus conceptos y categorías e implícitamente dejó las bases para una teoría del ser del mexicano. Cuestión que años después tratará de desarrollar con más

[16] *Ibid.*, p. 42.

sistematicidad y rigor. Cosa que no logró del todo pues le hizo falta un tratado de Ontología y una nueva moral como nos la prometió. Sin embargo, con sus intuiciones profundas y su capacidad de reflexión nos abrió el sendero a esa fundamentación ontológica que tanto necesitamos.

Por último, hay que escuchar su exigencia de ir a lo originario, a los orígenes, para comprender nuestras posibilidades existenciales, descubrir el proyecto fundamental y justificar en nosotros mismos y por nosotros mismos nuestra existencia. Crear un nuevo concepto de hombre a partir de la experiencia mexicana y proponer un nuevo humanismo más generoso e incluyente.

III

REPENSANDO LA RELIGIOSIDAD

NOCIONES DE POBREZA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ (TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN)

EDGAR MANUEL MONREAL MOLINA

El presente trabajo es un avance parcial de mi investigación de tesis. Esto significa que la reflexión está en plena búsqueda. Por lo que espero que ésta sea una pequeña aproximación estructurada a las nociones de pobreza de Gustavo Gutiérrez.

Con respecto a la investigación, en un primer momento abordaré el tema sobre cuáles han sido y siguen siendo los actores sociales, políticos y eclesiales en el contexto del nacimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación, en un segundo momento se revisará de manera breve la evolución que, desde la teología escolástica, ha tenido la tradición teológica de la Iglesia Católica, formulando, además, algunas preguntas fundamentales de la teología moderna. Finalmente, en un tercer momento, explicaré las nociones de Pobreza de Gustavo Gutiérrez como parte esencial en la Teología de la Liberación.

Es un hecho que la Teología de la Liberación se desarrolla en acontecimientos de la historia latinoamericana pues no se puede negar su presencia en la Revolución Sandinista, en la Guerra Civil en el El Salvador, en Brasil a partir del discurso de la Nueva República y en general en los discursos de oposición a las dictaduras militares, por citar algunos ejemplos. Debido a la importancia de los movimientos revolucionarios se expide un documento por el Consejo Interamericano de Seguridad de Estados Unidos el cual se refiere a la Teología de la Liberación en estos términos: "la política exterior de los EEUU tiene que empezar a enfrentarse (y no simplemente a reaccionar posteriormente) con la Teología de la Liberación, tal como es utilizada en América Latina por el clero de la Teología

de la Liberación".[1] Por tanto ésta es reconocida por fuerzas socio-políticas que intentan mantener el *status quo*. Desde este punto la Teología de la Liberación se ubica en un contexto en el cual el gran capital nacional e internacional, las grandes empresas transnacionales industriales, los medios de comunicación social y las fuerzas populares juegan un papel importante.

El gran capital nacional e internacional a través de las grandes empresas transnacionales busca evitar la difusión de este pensamiento por medio de agresiones, infiltración, presión sobre esa parte de la iglesia y de su teología, e intenta con frecuencia utilizar los mismos medios religiosos: discursos y actitudes del Papa, opinión de los obispos y de los sectores de la iglesia contrarios, promoción financiera de simposios hostiles a la Teología de la Liberación y a las sectas americanas de cuño conservador.[2]

Los medios de comunicación social, a partir de una imagen que engendran y transmiten, lo mismo pueden beneficiar o perjudicar, dependiendo de los intereses que estén detrás:[3] alejar a las fuerzas populares, por ser el actor más importante, es su principal cometido, pues dicho actor es el inspirador y el destinatario principal de la "Iglesia de la Liberación", ya que entre dichas fuerzas está presente el pobre, el marginado, aunque no necesariamente esté de acuerdo con la ella. Así los medios de comunicación saben que este actor es altamente heterogéneo con respecto a sus implicaciones políticas y religiosas y, por lo tanto, es altamente influenciable.

A partir de la interpretación política desde la dimensión teologal, los actores sociales pueden manifestarse de distinta manera dependiendo del lugar en que se constituyeron, ya que los actores eclesiales tampoco son homogéneos. Algunos de

[1] João Batista Libanio, *Teología de la Liberación: guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 18.

[2] *Ibid.*, p. 24.

[3] *Ibid.*, p. 26.

ellos ejercen el poder magisterial, administrativo y diplomático de la Iglesia con una importancia fundamental, el poder teológico, poder laical, la presencia y actuación de los religiosos y finalmente el clero y los seminaristas (el poder clerical).

El primer actor dentro del sector eclesial

El poder magisterial, administrativo y diplomático, es aquel que tiene la facultad de enseñar, y dirige la administración-organización de la Iglesia así como su relación con los otros poderes: el papa, la curia romana, las conferencias episcopales, los obispos y el nuncio. Su postura es muy diversa y/o cambiante, pues no cuestiona la interpretación del evangelio, aunque reflexiona sobre el problema de la liberación y aconseja su praxis en la realidad histórica pero, como se había comentado anteriormente, por estar ligado al gran capital y las empresas transnacionales, asume una postura hostil o bien algunas actitudes de reserva o sospecha desde la Congregación de la Fe, la cual se encarga de tratar los temas teológicos. El papel que desempeña el poder teológico es confrontar o ahondar las reflexiones desde los institutos teológicos, los artículos y libros, los cursos y conferencias: este actor se constituye por los conocimientos teóricos sobre la fe cristiana. Las confrontaciones a nivel teologal se dan especialmente entre la Teología de la Liberación y la teología alemana, mientras que los ahondamientos reflexivos se dan entre algunos teólogos de Asia, África y la parte negra de América del Norte que comparten "una comunión profunda en la intención fundamental, aunque disientan en el ángulo de consideración de progreso de liberación".[4]

[4] *Ibid.*, p. 35.

Por otra parte, el poder laical representa, por un lado, grupos atentos a los pedimentos que se manifiestan dentro de los ritos o charlas de reflexión bíblica adquiriendo prácticas bien definidas, y por otro, está constituido por aquellos grupos que, desde sus necesidades precisas, influyen al poder magisterial, ideológico, religioso y clerical,[5] a partir de sus expectativas. Dichos poderes generan una resonancia que los potencia de alguna manera a la Teología de la Liberación y viceversa, ya que ésta se encarga de responder a las preguntas de sus medios laicales.

Los religiosos, organizados en una Conferencia Latinoamericana, siguen una línea paralela a la Teología de la Liberación, lo cual en sus cursos, seminarios y demás actividades la refuerzan y legitiman, aunque no se olvida que existen grupos que reaccionan en contra provocando divisiones en su interior, tanto en las conferencias regionales como dentro de las propias congregaciones que, por consiguiente, debilitan al actor eclesial de los religiosos en la línea liberadora.

El último actor, el clero, actúa de una forma alineada opuesta a la Teología de la Liberación: en los seminarios se percibe una educación tradicional, que permea a sus portadores con una capa de indiferencia u hostilidad hacia la perspectiva liberadora.

Estos actores sociales, políticos y eclesiales cobran importancia dentro de este contexto por la postura que asume la Teología de la Liberación ante el personaje más significativo en el proyecto liberador: el ser humano. Pero el ser humano y su realidad histórica son diferentes dependiendo del momento coyuntural, pues las preguntas teológicas se sitúan en un contexto homogéneo y global de la fe; la teología clásica, tradicional y escolástica nació en un ambiente social en el que la fe y la política vivían simbióticamente.[6] Su metodología fundamental consiste en la articulación entre las *auctoritates* y la *ratio*. Las

[5] *Ibid.*, p. 31.
[6] *Ibid.*, p. 85.

auctoritates son las verdades reveladas, dogmáticas, a las cuales la *ratio* —razón— explica y gradúa, proveyéndolas de pruebas para ilustrar y confirmar la autoridad oficial. Pero esta *ratio* y su conjugación con las *auctoritates* también excluyen y eliminan los errores, herejías y doctrinas heterodoxas que amenazan la integridad del dogma, es decir, crean una barrera a su alrededor impidiendo la infiltración de las preguntas disolventes de la modernidad: "esta teología se construye 'desde arriba' estableciendo los principios generales de la fe, sacados de las fuentes de la revelación, y deduciendo de ellos, por la vía del raciocinio, otras verdades de fe".[7] Así, de los principios generales, sacados de la revelación, se deducían prácticas coherentes con las mismas; se acentuaba más la teoría que la praxis, pero no se negaba a esta última la importancia dialéctica teologal como experiencia de Dios.

Por su parte la Teología de la Liberación mantiene, como toda teología, esta relación entre teoría y praxis, aunque se destacan las praxis espirituales y pastorales en busca de una iluminación teórica, teológica.[8]

Ahora bien, la propuesta de la Teología de la Liberación tiene su origen en la Teología Moderna ya que ésta irrumpe, en un contexto discrepante, en la Teología Escolástica a partir del reconocimiento de la razón autónoma. Ésta se reconfigura evocando preguntas que ella misma plantea, rompiendo así con su papel meramente explicativo y ordenador,[9] pero se resquebraja con la idea de historia salvífica separada de la historia natural y profana, por la postura de que el proyecto salvífico de Dios se realiza hoy en la historia.[10] Y es aquí donde hay un giro hacia la antropología. El ser humano existe, toma sus propias decisiones, va construyendo su esencia, se

[7] *Ibid.*, p. 86.
[8] *Ibid.*, p. 88.
[9] *Ibid.*, p. 89.
[10] *Ibid.*, p. 91.

construye existiendo "Je me crée à travers les diferentes situations concretes [...] Je me construit et me forge en même temps".[11] Se plantea la cuestión del sujeto social, hay una crítica de la praxis proveniente de sus mismos practicantes, se cuestiona la credibilidad de la fe orillada, como había sido, hacía el ámbito de lo privado, conduciéndose hacia una postura de práctica política conservadora y no crítica ya que justifica el sistema dominante.[12]

Con esta base la Teología de la Liberación aprovecha los avances de la razón en el terreno de las Ciencias Sociales pues adopta mediaciones socio-analíticas como parte de su propia reflexión. Desde la historia, el proyecto salvífico se enfoca en la liberación de los pobres "se identifica con ellos y los convierte en lugar de la historia de salvación".[13] Se va transformando la idea que deriva en la fe, la cual mantiene el *statu quo*, pues la pobreza que, la había hecho pasar por natural, se observa como un mal, la pobreza material se ve también como abandono, como un acto de humildad que se enfoca más a lo espiritual, los pobres se configuran en una postura solidaria con sus prójimos.

Esas tres nociones de pobreza orientan la praxis de la Teología de la Liberación. La pobreza material va más allá de lo económico, pues conlleva la falta de acceso a ciertos valores culturales, sociales y políticos que coloca a quien la sufre en un nivel infrahumano ya que cancelar la realización plena de la persona es un atentado contra la dignidad. Desde la reflexión de Ignacio Ellacuría diríamos que se hace presente la alineación, ya que al pobre no le está permitido optar por una manera de ser, lo que, a su vez, obstruye la opción por configurar su propia realidad. Es el *ebyon* (indigente), *dal* (débil), *ani* (encorvado),

[11] Jean-Claude Breton, *Histoire de la littérature et des idées en France, au xxème siècle*, París, Hatier, 1983, p. 92.

[12] Libanio, *Teología de la Liberación*, p. 94.

[13] *Ibid.*, p. 92.

anaw (miserable) de los textos bíblicos. [14] Esta noción de Gutiérrez va más allá de analizar una situación humana: junto con los apóstoles adopta una posición de protesta, se indigna por la injusticia que cometen los opresores (hombres victimarios de otros hombres).

Gutiérrez hace un análisis profundo, ubicando en algunos profetas las causas de la pobreza que se vinculan con el contexto de la Teología de la Liberación, como el comercio fraudulento y la explotación, el acaparamiento de tierras, la violencia ejercida por las clases dominantes, la esclavitud, los impuestos injustos, los funcionarios abusivos. Es así que la religión mosaica (tradición judaíca), la cual manifiesta la liberación de la esclavitud, explotación y alineación de Egipto, no se cumple, pues se vive una explotación del hombre por el hombre que rompe el propósito de Yahvé de llevar a Israel a una tierra en la que pudieran vivir con dignidad humana. Para Gutiérrez, Israel está destinado a dominar la tierra en relación con otros, así se llega a una plena conciencia de sí mismo "sólo así el hombre llega a una plena conciencia de sí mismo, como libertad creadora que se conquista ella misma en el trabajo",[15] en contraste, "la situación de explotación e injusticia que implica la pobreza, hace del trabajo algo servil y deshumanizante".[16] Oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo.

La pobreza espiritual toma la palabra *anaw* pero con un *plus* de espiritualidad *anawim* significa humildad ante Dios, es el que está bajo un peso, el que no está en posesión de toda su capacidad y vigor, el humillado al que le falta algo que espera de otro, es el que espera la obra liberadora del Mesías, ellos son llamados *pobres.*

[14] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (1972), Salamanca, Sígueme, 1999, p. 326.

[15] *Ibid.*, p. 329.

[16] *Ibid.*, p. 339.

"Buscad a Yahvé, vosotros todos, pobres de la tierra, que cumplís sus normas; buscad la justicia, buscad la pobreza" (Sofonías 2,3). Al seguir las normas, existe una actitud de suficiencia, es lo opuesto al orgullo, es abandono y confianza en el Señor, condición de cercanía a Dios.[17]

Gutiérrez marca una diferencia entre la interpretación que se ha hecho desde el evangelio de Lucas, en el cual se plantea que la pobreza material es la vía privilegiada para la salvación espiritual, de aquí emerge la idea de que habría una condenación de los ricos y una canonización de una clase social, los pobres. No: en su opinión, la bienaventuranza de los pobres radica en que de ellos será el reino de los cielos no como una vía privilegiada para la salvación, es más, la pobreza es antirealidad, el dice, bienaventurados los pobres porque el Reino de Dios ha comenzado, "cumplido es el tiempo y el Reino de Dios está cercano" (Mc 1,15). El Reino de Dios constituye un don que se acoge en la historia para que ésta sea llevada a su plenitud, es el establecimiento de la justicia en este mundo: "se ha iniciado la supresión de la situación de despojo y pobreza que les impide ser plenamente hombres, se ha iniciado el reino de justicia, que va más allá de lo que ellos podrían esperar".[18]

Finalmente, estas dos nociones derivan en una actitud de solidaridad y protesta, asumiendo una tercera noción de pobreza. Es el testimonio, el compromiso con el otro. La pobreza material es algo repudiable y escandalosa, la pobreza espiritual nos habla de un desprendimiento interior de los bienes del mundo. En palabras de Gutiérrez esta actitud espiritual, para ser auténtica, debe encarnarse en una pobreza material, pero no es necesariamente el desprendimiento material sino lo que trasciende, es asumir la condición servil, ver al otro como "otros

[17] *Ibid.*, p. 331.
[18] *Ibid.*, p. 334.

que yo",[19] la pobreza cristiana voluntaria es el amor al prójimo, su sentido es el compromiso con los pobres, aquellos que sufren miseria e injusticia "a fin de testimoniar el mal que éstas —fruto del pecado, ruptura de comunión— representan [...] asumir la pobreza no ideologizada, sino por el contrario, como un mal, para protestar contra ella y esforzarse por abolirla".[20]

Para concluir sólo agregaré que Gustavo Gutiérrez, para ubicar su reflexión, necesariamente tuvo que haber experimentado un diálogo con sus "otros que yo" dentro del continente —al menos en idea—, pues notoriamente se percibe una situacionalidad,[21] hay un reconocimiento de la verdad histórica, la realidad de la miseria de los pobres.

19 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1991, p. 301.

20 Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, p. 336.

21 Víctor Flores García, *El lugar que da verdad: la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Iberoamericana, 1997, p. 46.

MIGRACIÓN Y MENSAJE RELIGIOSO EN MÉXICO. UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO

DEYSSY JAEL DE LA LUZ GARCÍA

INTRODUCCIÓN

En 1920 Manuel Gamio, en su obra *El problema religioso en México,* hizo notar que medio millón de mexicanos pertenecientes a la clase media económica, se habían convertido al protestantismo durante su estancia de trabajo en Estados Unidos, y que una de las causas era la "abstracción de conceptos, la ausencia de imágenes, pocas exigencias en 'materia de tributos' y una contribución social y moral saludable".[1] Sin duda su planteamiento no descartó la idea que aquello era parte de un intento para que el pueblo mexicano fuera adoptando valores y conductas norteamericanas. En ese sentido, Gamio consideraba peligroso el lento pero inexorable avance del protestantismo. Frente a esa tesis escrita se encontraba una argumentación oral, constituida por los testimonios de algunos migrantes que volvían del país vecino a sus lugares de origen, convulsionados por la Revolución, con la intención de comunicar un mensaje religioso de vertiente protestante en el cual giraban aspectos fundamentales de sus vidas como la conducta, la relación con los demás, las formas de expresar su religiosidad y el cómo entender su mundo. Ese mensaje fue el pentecostalismo,[2] prédica en la que no vieron una "americani-

1 Rubén Ruiz Guerra, "Panamericanismo y protestantismo: una relación ambigua", en Roberto Blancarte, comp., *Cultura e identidad nacional,* México, CONACULTA/FCE, 1992, p. 261.

2 Definimos al pentecostalismo como un movimiento religioso que tiene sus orígenes contemporáneos a principios del siglo XX en Estados Unidos y Europa del este, bajo un periodo de *despertar* evangélico que comenzó en institutos

zación" de su cultura y valores, sino que dio un sentido a lo que hacían, a lo que creían y a lo que eran como resultado de una experiencia religiosa personal con la divinidad.

Numerosos son los testimonios de conversión de algunos mexicanos al pentecostalismo en las primeras décadas del siglo xx, cuando en calidad de "braceros" en Norteamérica, aceptaron escuchar con "un lenguaje conocido, verbal y no verbal [...] una experiencia con Dios sin mediaciones",[3] sustentada en la

---

bíblicos, ganando sus primeros adeptos entre protestantes históricos y los sectores pobres. Caracterizado por una lectura literal de la Biblia, puso énfasis en que el individuo debía reconocer el sacrificio redentor de Jesucristo como base de su salvación y confianza en y después de la vida. A su vez, sufrir una renovación interna —que se reflejará externamente en un cambio de vida— que lo llevará a la santidad. Se comenzó a predicar y poner en práctica la *glosolalia* (hablar en otro idioma como sucedió en el Pentecostés bíblico) como evidencia del bautismo del Espíritu Santo y la experiencia de la sanidad milagrosa mediante la oración e imposición de manos. Aunado a ello, se pregonó una marcada creencia en los supuestos "Cristo salva, sana, bautiza con Espíritu Santo y viene otra vez", como esencia de la fe cristiana sin desconocer al Dios Trino. Dichas evidencias y preceptos que giraron en torno a la figura central de la obra redentora de Jesucristo y el poder del Espíritu Santo para transformar la vida del individuo, fueron perfilando la esencia de lo que se conoce como pentecostalismo clásico. Además, proponemos que el pentecostalismo no cortó con la tradición protestante en su cuerpo doctrinal-teológico. Como muestra, en 1928 se estableció en la Ciudad de México el Instituto Nacional de las Asambleas de Dios, y se decretó que tal enseñaba, y creía, en la Biblia como regla de comportamiento y sustento de la fe de todo creyente; la creencia en un Dios Trino; la condición del pecado en el hombre; la autosuficiencia del sacrificio redentor de Cristo en la cruz para salvar al individuo de la condenación eterna; la creencia en el bautismo del Espíritu Santo según Hechos 2,4; la convicción en el poder y gracia divina que obra en la vida del creyente de tal forma que éste mantenga una vida santa y consagrada; la evidencia de que la salvación también incluye la sanidad de los cuerpos, y en la esperanza gloriosa de la segunda venida de Cristo, para hacer de la Iglesia su esposa. *Cf.* con el credo metodista en Ruiz Guerra, *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992, p. 24.

3 Juan Sepúlveda, "Un puerto para los náufragos de la modernidad. Los motivos del crecimiento del movimiento pentecostal", en varios autores, *Evangélicos en América Latina*, Quito, A bya Yala, (colección *Iglesias, pueblos y culturas*), núms. 37-38 (abril-septiembre de 1995), p. 58.

misión redentora de Jesucristo en la cruz para librar al hombre de la condenación eterna y el poder del Espíritu Santo para transformar vidas, tal como lo experimentó el coahuilense Cesáreo Burciaga en 1918.

> ¡Poco soñaba Cesáreo Burciaga al ir a Houston, Texas, para trabajar que volvería a su tierra natal transformado en evangélico, mucho menos en predicador! Dice: "Confieso que mi vida era terrible, al grado que maldecía a Dios". Un compañero de trabajo le hablaba del evangelio, pero Cesáreo lo rechazaba. Por fin el amigo le dijo: "Mira, si vas al culto ahora, no volveré a invitarte ni te hablaré más de esto", para que el amigo no le siguiera hablando del evangelio, Cesáreo fue al culto, y esa noche se entregó al Señor.[4]

Esta ponencia intenta vincular el fenómeno de la migración —a través del cual los individuos van a otros lugares a trabajar buscando mejores condiciones de vida que se reflejen en lo económico, social y moral— y el mensaje religioso —entendido como el "discurso fundado en un orden trascendental al humano, que provee al creyente de un sentido considerado vital para sus acciones y que responde a sus demandas materiales, morales y sociales"—[5] con el objetivo de explicar por qué algunos mexicanos en Estados Unidos adoptaron la prédica pentecostal para sustentar un cambio de vida y cómo éstos se hicieron escuchar ante la sociedad mexicana durante las primeras décadas del siglo XX.

4 Citado por Luisa Jeter de Walker, *Siembra y cosecha (reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica)*, California, Florida, Vida, 1990, tomo I, p. 18.

5 Luis Samandú "Notas sobre vida cotidiana y demandas religiosas populares en Centroamérica", en Rodolfo Casillas, comp., *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México: algunos estudios de caso*, México, FLACSO, 1993, p. 12.

Para lograr tal objetivo, los testimonios personales del itinerario de conversión, así como de la labor de dirigentes pentecostales durante las primeras décadas del xx, pueden acercarnos al impacto de la conversión, en qué consistió y qué implicó en la vida del creyente y como esta conversión ha sido parte fundamental en la creación de nuevos valores y modelos de conducta que repercuten en la vida cotidiana del converso para transformar socialmente su entorno, tal como lo proponen Rubén Ruiz Guerra[6] y David Martín.[7]

Los saldos de la Revolución

Al término de las luchas armadas, México se debatía en un gran caos económico, social e higiénico y de política exterior. Pese a que la restauración constitucional buscaba implantar un nuevo Estado moderno de tinte nacionalista —a través de fortalecer la figura del ejecutivo, y garantizar así los otros dos poderes, y de dar libertad y soberanía a los municipios y estados—, la sociedad sufría hambre, miseria, desempleo, malas cosechas y escasez de vivienda para los sectores sociales mayoritarios; obreros y campesinos que no vieron satisfechas sus demandas sociopolíticas.

Los pactos y planes que alimentaron la insurrección sustentaron, casi todos, un fuerte espíritu social que buscaba hacer cumplir los ideales de tierra, reforma, justicia y libertad,[8] lo

[6] Rubén Ruiz Guerra, "Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas", en Diana Guillén, coord., *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003 (col. *Sociología contemporánea*), pp. 141-151.

[7] David Martín, "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo en Latinoamérica", *Estudios Públicos* (Santiago de Chile), núm. 4 (1991).

[8] "Tierra y Libertad", Manifiesto del Partido Liberal Mexicano del 23 de septiembre de 1911; "Reforma, Libertad, Justicia y Ley", Plan de Ayala, 25 de noviembre de 1911; "Tierra y Justicia", Plan de Santa Rosa, "Reforma, Libertad y Justicia", Pacto de la Empacadora, 25 de marzo de 1911.

cierto fue que la tenencia de la tierra y las mejoras en el sector laboral, los dos reclamos fundamentales, se agudizaron con la práctica constitucional. Al respecto, la Constitución de 1917 en sus artículos 27 y 132 encarnó dichas demandas pero su aplicación fue lenta, en ocasiones nula y no logró acabar con el problema de raíz. Durante el gobierno de Venustiano Carranza la reforma agraria cumplió tan sólo con el 1% del total de restitución de tierras en estados como Sonora, Guanajuato, Michoacán, Hidalgo, Veracruz, Puebla, Durango y Coahuila.[9] Por otro lado, la situación del trabajador no mejoró porque se siguieron suscitando despidos injustificados, el salario mínimo no satisfizo las necesidades y más de ocho horas de trabajo diarias provocaron huelgas ferroviarias, petroleras y textiles. Aunada a lo anterior, en 1919 la pandemia española en Michoacán, Guanajuato, Puebla, Veracruz, Chihuahua y Distrito Federal dejó más muertes que la misma Revolución.[10]

La migración al exterior y la emigración al interior del país fueron uno de los saldos característicos de la Revolución Mexicana que no permitía el asentamiento estable de la población sino hasta 1920. La gente que se vio afectada por los embates armados regionales y contaba con un oficio, que eran trabajadores calificados o jornaleros y agricultores rurales, se establecieron en estados americanos fronterizos para trabajar durante su estancia, como "braceros", supliendo en los trabajos agrícolas a los que se habían ido a la Gran Guerra.

En este contexto, los problemas entre los gobiernos de México y Estados Unidos por la cuestión del petróleo, la aplicación del artículo 27 —que despertó el temor de una posible intervención norteamericana armada— y la postura neutral del gobierno carrancista ante la Primera Guerra Mundial, tuvieron efectos nocivos para mexicanos que se encontraban estable-

[9] *Cf.* Berta Ulloa, "La lucha armada (1911-1920)", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 809.

[10] Álvaro Matute, *Historia de la Revolución Mexicana, 1917-1924: las dificultades del Estado nuevo*, México, El Colegio de México, 1995, p. 226.

cidos en Texas, Utah, Oklahoma, Washington y Chicago porque fueron atacados, perseguidos y algunos muertos, y en 1919 los niños mexicanos fueron excluidos de las escuelas oficiales en California.[11] Como resultado de lo anterior, al llamado de Obregón de reconstrucción interna del país, aquellos braceros, temerosos de las represalias, no dudaron en regresar y establecerse cerca de lugares que ofrecieran mejores oportunidades de vida.

Lo cierto fue que las propuestas del Estado para mediar entre los diversos sectores de la sociedad a través de instituciones y burocracia, no compensaron las necesidades y demandas de los sectores del grueso de la población. Dentro de ella, algunos individuos migrantes y familias completas que habían dejado sus hogares en distintas regiones del país a su regreso buscaron asilo con parientes citadinos y se integraron a un mundo urbano, engrosando las filas de la clase emergente —por las exigencias del trabajo en fábricas, comercios y servicios— en crisis de significación simbólica de refugio por la inestabilidad económica y por las pugnas entre el Estado y la Iglesia católica durante la primeras décadas del siglo XX.

El mensaje pentecostal y su transmisión

Durante su estancia —por encontrarse sin contacto con familiares y vínculos católicos, tales como parroquias y símbolos que expresaran su religiosidad—, algunos mexicanos perdieron interés por el catolicismo[12] pues en sus lugares de

11 Ulloa, "La lucha armada (1911-1920)", p. 820.

12 Manuel Gaxiola señala que hay dos posibles causas para que mexicanos en tiempos revolucionarios, al emigrar a los Estados Unidos, adoptaran otra creencia como el pentecostalismo: la pérdida del interés por el catolicismo y la pérdida de contacto con familiares y vínculos católicos; *cf.* con la obra del autor *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, California, William Carey Library, 1970, p. 4.

trabajo,[13] minas y campamentos, escuchaban a compañeros o a predicadores norteamericanos decir "el evangelio [pentecostal que es] lo que llena las necesidades del ser humano; Dios a través del evangelio tiene la respuesta a cualquier necesidad en cualquier lugar y para todo tipo de gente".[14] Pero los migrantes mexicanos fueron más allá de escuchar dicha propuesta, que en ocasiones les despertaba apatía, coraje e incluso burlas[15] al "detectar" en las prédicas un ataque a su religión[16] y a los principios morales tradicionales. Debemos preguntar, ¿qué hizo a los mexicanos receptivos a ese mensaje?

Una de las causas puede ser que el impacto de la migración en el plano individual conlleva en sí toda una dinámica de transformación de comportamiento y mentalidad por el choque y cambio cultural al que se enfrenta el migrante, quien experimenta una crisis de sentido, de adaptación, que involucra lo sentimental y lo emocional y lo hace cuestionarse el sentido que tiene estar lejos de su familia, de su patria y de qué es

[13] El trabajo temporal y el viaje son dos de las causas por las cuales la gente entra en contacto con otras alternativas religiosas. Tiene la oportunidad de escuchar un discurso distinto al que conoce de cómo otros viven la fe cristiana, y puede ser espectador de esa práctica religiosa. Si ésta le impacta, puede hacerla suya. Para una explicación más detallada de la relación entre cambio religioso y migración, véanse Ruiz Guerra, "Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas", pp.149-150, y Martín, "Otro tipo de revolución".

[14] Entrevista Julián Tejeda Bello, Puebla, 8 febrero del 2003.

[15] Ruesga se consideraba un buen católico y le enojaba que los predicadores pentecostales de Texas fueran anticatólicos. Sobre su itinerario de conversión véase *Boletín dominical Templo Evangélico "La fe en Jesucristo"*, núm. 2 (14 enero 1996); Samuel Láscari Ramos, "La Iglesia pentecostal en la Ciudad de México", en varios autores, *Reseña histórica, visión evangélica al comienzo del siglo XXI: la gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-Sociedad Bíblica Internacional/Visión Evangelizadora Latinoamericana, 1993.

[16] Es frecuente que en las predicaciones sobre la salvación del hombre haya una fuerte argumentación anticatólica al considerar a los santos, la Virgen y los sacramentos nulos para llegar a Dios; por ello los predicadores tratan de mostrar su ineficacia, exaltando el sacrificio de Cristo en la cruz como el único camino a Dios.

lo que lo sostiene en tiempos de conflicto para sobrellevar su realidad. Frente a esa confusión, el individuo puede encontrar una respuesta a sus inquietudes inmediatas —salud, falta de trabajo, vacío existencial— en un mensaje religioso que dé una explicación al porqué de su vida, de sus frustraciones, de sus aspiraciones. El mensaje religioso canaliza la crisis de sentido a un propósito de vida que ayuda a forjar una nueva identidad.

La salvación fue el tema central en la prédica pentecostal y su tesis principal se movía en dos ejes: Jesucristo es Salvador y es Señor. Salvador, porque su misión en la tierra fue librar al hombre de la condenación eterna y del pecado del mundo, y Señor porque el individuo que reconoce y acepta esa misión divina debe entregar a Jesús su vida por medio de una oración y de reconocerlo como su dueño, para que el Espíritu Santo actué en el creyente haciendo de él un nuevo hombre. Tal argumentación propone que la vida del individuo no se debe a un azar del destino, sino que Dios ya tenía un propósito: hacerlo salvo y libre de toda aflicción terrenal. A través de toda una explicación apoyada en pasajes bíblicos, se intenta que el oyente valore y acepte la redención divina para tener un encuentro personal con Dios y no sólo eso, sino que se constituya en mensajero voluntario de su Palabra.

> Conocimos el Evangelio siendo emigrados en la Cd. de Houston, Texas [...] Mi madre al ser salva sintió la carga de la gente que la siguió en tres templos espiritistas, y prometió regresar a México para dar testimonio del Poder de Dios. Pues él la había sanado después de haber sido desahuciada por los médicos.[17]

[17] "Lo que oí, lo que vi, lo que viví", memorias inéditas de Eloísa Armenta, entregadas a la autora durante entrevista realizada el 16 de diciembre del 2002, Ciudad de México.

De tal forma "el pentecostalismo aparece [apareció] como una respuesta a la necesidad [...] para crear y ordenar contextos simbólicos propios que dieron sentido a la realidad y para ordenar la conducta en la vida cotidiana".[18] La respuesta a los que lo aceptaron se expresó en el balance —"cómo era antes, cómo soy ahora"— que hacía el converso al conocer una nueva forma de comunicación con Dios leyendo la Biblia, orando, cantando, llorando y, al sentirse importante como responsable de la salvación o condenación eterna de otras personas; por ello tenía que compartir lo que a él lo transformó. Al respecto David Ruesga, migrante michoacano en Texas y uno de los primeros predicadores pentecostales, apuntó:

> Fue en el año de 1920 cuando Dios en su misericordia me trajo a la Ciudad de México para predicar la plenitud del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo en el poder del Espíritu Santo. Llegué de tierras lejanas llamado por Dios en una manera especial: en una visión. Ese año la República se debatía por la tremenda hambre. Fue en una vecindad [en la colonia] de los Doctores donde tuve los primeros cultos, siendo la primera alma que Dios me dio en la Ciudad de México, la hermana María Águila de Rosales.[19]

Ya para fines de los veinte el mensaje pentecostal tenía muchos adeptos en Coahuila, Monterrey, Sonora y, en los límites del Distrito Federal, lugares como Tepito, Azcapotzalco, Jamaica y Valle Gómez, habitaban conversos pentecostales que comenzaron a compartir con familiares y conocidos en los

[18] Bernardo Campos, "El pentecostalismo en la fuerza del Espíritu". http://www.pctii.org/cyberrj/campos.html

[19] David Genaro Ruesga, "Nació en un pesebre", *Boletín semanario de la Iglesia de Dios, Templo de la Fe en Cristo, Dios nos guíe*, año 1, núm. 4 (3 de febrero de 1964).

Estados de Hidalgo, Puebla, Veracruz y Guerrero. El crecimiento fue tan rápido que, por ejemplo, las iglesias asambleístas[20] realizaron una reunión, llamada Convención de las Asambleas de Dios en México, del 22 al 27 de octubre de 1929, en Monterrey, para dividir la obra en 4 distritos: Sonora y Chihuahua; Coahuila y Nuevo León; Tamaulipas y Distrito Centro. Éste último y el segundo a cargo de migrantes.

Hay que hacer notar que la ruptura con el catolicismo no fue fácil para aquellos que se convirtieron en pentecostales, porqué implicó quebrar estructuras de referentes confesionales y culturales que los vinculaban en su vida social, siendo el parentesco el lazo más afectado. Se dio el caso que a su regreso, algunos conversos fueron vituperados por familiares por "haber roto con la religión que sus padres les heredaron", por lo que se comprende que la integración no fue sencilla. Por ello, uno de los principales retos para los pentecostales fue dar testimonio de su cambio de vida y abrir la oportunidad para que sus allegados escucharan "el plan de salvación". La preocupación fundamental del migrante converso era anunciar a la familia y parientes el mensaje adoptado.

Ahora debemos preguntar, ¿por qué era importante para los migrantes pentecostales predicar voluntariamente? A su regreso, el migrante desea revitalizar sus relaciones sociales no sólo compartiendo a sus más allegados la experiencia laboral del lugar en donde estuvo, sino también su vivencia de cómo un mensaje religioso, distinto al conocido, o practicado cambio su vida.[21] Porque la conversión trae consigo una nueva identi-

[20] Las Asambleas de Dios, una de las primeras iglesias pentecostales en América Latina, inició labores en México con David Genaro Ruesga y la misionera danesa Anna Sanders en 1920 y 1921 posteriormente.

[21] Para una explicación más detallada sobre las relaciones entre migración y parentesco véase Guillermo de la Peña y René de la Torre, "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", *Estudios Sociológicos del Colegio de México* (México), vol. VIII, núm. 24 (septiembre-diciembre de 1990), pp. 574-579.

dad en la que el creyente legitima su cambio religioso, costumbres, comportamientos y actitudes ante la vida. Por ello, lo primero a transmitir fue la experiencia religiosa que, decían los creyentes, era un encuentro personal con Jesucristo. Relataban lo que fueron antes de conocerlo y lo que eran ahora con él. Ante los hostigamientos de personas que se burlaban de su testimonio o de sus expresiones religiosas, afirmaban no seguir ninguna religión sino que compartían un cambio producido por el amor de Dios. Expresaban que la obra redentora de Cristo en la cruz era suficiente para salvar al más "vil pecador". Por lo tanto, decían algunos predicadores, "se predicaba al pecador, no al católico".[22]

En lo social el éxito recayó en que:

> el discurso religioso le explica (al creyente) de una manera positiva los males sociales, pues son el anuncio de un mundo mejor que viene en camino y le da una esperanza de una vida diferente vía la salvación. Esto es, la salida sin costo material y accesible a su ser espiritual.[23]

Los avatares políticos revolucionarios con sus constantes asesinatos y pronunciamientos, por un lado, y la puesta en escena de alternativas ideológicas socialistas, comunistas, nacionalistas y religiosas que traían consigo una serie de persecuciones, movimientos de gente en lugares clave e intromisiones de potencias extranjeras para mediar la situación, por otro, fueron signos de los últimos tiempos para los pentecostales, lo cual los llevó a creer que la segunda venida de Cristo estaba

[22] Comentario personal, Pastor Gustavo Monroy, octubre del 2002.

[23] Rodolfo Casillas, "Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales", *Frontera Norte* (México), vol. 1 (enero-junio de 1989), p. 190.

cerca y ellos tenían que estar preparados en cualquier momento para recibirlo. La forma de canalizar los problemas sociales fue integrar más a sus iglesias y comprometiéndose a propagar el evangelio pentecostal, mostrando así más preocupación por las cosas espirituales, que les daban esperanza en tiempos de crisis, que por lo material, es decir, la política, la fortuna.

Valiéndose de su oficio secular, lo cual les permitía movilidad, o por simple "entusiasmo", los predicadores itinerantes iban de casa en casa con Biblia bajo el hombro compartiendo "el plan de salvación" y ofreciendo sanidad a cualquier enfermedad.[24] A la gente que los quería escuchar le relataban su conversión, el milagro por el cual Dios obró, y si aquélla se interesaba en saber más, el predicador la invitaba a reuniones en casas particulares o templos para saber más de esta fe.

Además del testimonio individual de conversión y sanidad milagrosa, los cantos fueron uno de los medios más atractivos para transmitir no sólo el mensaje pentecostal, sino el protestantismo en sí ya que, como menciona Rubén Ruiz Guerra, "las iglesias protestantes invitaban por medio del canto a acercarse a un Dios que escucharía los problemas individuales y hasta los sociales. Y no sólo eso, sino que además de oír ofrecía una solución".[25] Y en ese sentido, las alabanzas pentecostales expresaban el sentir emocional de lo que significaba el compromiso con su fe. La estrofa de un himno afirma:

[24] Una de las causas de crecimiento del pentecostalismo fue la sanidad a enfermedades. El milagro personal recae principalmente en la salud. Para entender el papel que juega este elemento en la conversión consúltese Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, pp.148-160; Ruiz Guerra, "Identidades sociales", p. 159.

[25] Ruiz Guerra, *Hombres nuevos*, p. 33.

Prometí aceptar tu palabra
desafiar toda vil tentación
entregarme de lleno a tu obra
porque en ella encontré salvación.[26]

A modo de conclusión

El intento de vincular la migración con un mensaje religioso es tarea ardua y compleja por las distintas líneas que se conectan a ambos fenómenos y que son, imposibles de abarcar en su totalidad en unas pocas líneas. Aquí intenté apuntar la importancia de analizar dicha conexión desde una perspectiva histórica; es decir, encontrar algunas de las causas que propiciaron la ruptura de ciertos referentes culturales-religiosos y la creación de otros cuando el pueblo mexicano, al calor de la lucha social e ideológica y de sus constantes desplazamientos territoriales, fue buscando explicaciones que le permitieran sobrellevar los cambios, no sólo materiales, suscitados a raíz de la Revolución Mexicana.

La migración temporal hacia Estados Unidos fue una opción para entrar en contacto con una explicación a las necesidades y malestares no resueltos. El pentecostalismo, como mensaje religioso que ofreció una nueva forma de entender el mundo a través de un encuentro personal con Dios, milagros, sanidades y cambios radicales en la conducta, pudo canalizar en forma positiva los problemas inmediatos de los migrantes en su propia vida y en la de los demás: Dios quiere que todos sean salvos y acepten el regalo de Cristo en la cruz y el poder del Espíritu Santo.

[26] Jonás Hernández, recopilador, "Prometiste", *Himnario de Avivamiento*, núm. 39, s/f, p. 40.

El cambio religioso producido tuvo una doble repercusión: a nivel personal el encuentro con Dios generó en el individuo el deseo de reordenar su vida dejando aquello que le dañaba, ya fuese el alcoholismo, la soledad, el vacío existencial; a nivel social después de su conversión, que es todo un proceso, los creyentes se comprometieron a propagar su fe, primordialmente entre sus familiares y amigos, o en cualquier lugar y condición donde se les diera la oportunidad. El relato de la conversión, la predicación itinerante del "plan de salvación", la sanidad divina y los cantos fueron sólo algunos de los medios por los cuales los pentecostales transmitieron su evangelio "porque todo hombre y mujer en cualquier condición necesita el perdón y amor de Dios. Sólo él puede llenar lo que nadie puede llenar".[27]

[27] Entrevista a Julián Tejeda.

IV

EDUCACIÓN EN AMÉRICA LATINA

ÉTICA PARA LAS JÓVENES Y LOS JÓVENES. HOMENAJE A GRACIELA HIERRO PÉREZCASTRO

José Luis Romero Tejeda

Semblanza

Graciela Hierro Pérezcastro, en su vida de mujer grande, porque no le gustaba la designación de "tercera edad", escribió precisamente acerca de la vejez: "Es el momento de plenitud de la sabiduría, del desarrollo de la religiosidad de manera que una se prepare para integrarse, re-ligarse con el todo, de acuerdo con el clima de creencias que haya alimentado en su existencia".[1]

Ese religarse con el todo, sucede a Graciela Hierro el 30 de octubre del 2003. Había nacido en 1928 en el seno de una familia conservadora que consideraba que el destino de la mujer radicaba siempre en *ser-para otro* y nunca *ser-para sí misma.*

Ya casada y dedicada a sus hijos, su suegra le dice: "Mi hija, si no estudias te convertirás en trapeador de la familia, como yo he sido".[2] Quizá la suegra le dijo esas duras palabras para romper el paradigma social de la mujer. Lo cierto es que dieron resultado y aunque le costó diez años, por sus compromisos domésticos, terminó la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Todavía hizo maestría y doctorado. Como escritora y ensayista sus temas recurrentes fueron la ética, la educación y los problemas de género. Ella no se conformó con romper el formato tradicional

1 Mercedes Charles, "Un adiós cariñoso", *Fem* (México), núm. 249 (2003), pp. 28-30.

2 Gloria Careaga, "¡Viva la reina!", *ibid.*, pp. 26-27.

de la mujer sino que sentó las bases para que las siguientes generaciones reivindicaran su papel de igualdad. Logra incluir en coloquios y congresos la temática feminista, a contrapelo de filósofos "machines". En 1978 funda en México la Asociación Filosófica Feminista, afiliada a la Society For Woman in Philosophy (SWIP) de Estados Unidos, y a grupos de estudiosas del género en Canadá y Argentina.

Graciela Hierro deja como legado, aparte de sus ensayos y libros, el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), que cuenta con una biblioteca propia, ubicada en el 7º piso de la Torre II de Humanidades, en Ciudad Universitaria.

Mientras mis preocupaciones consistían en enseñar una filosofía útil para la vida, una ética accesible a los jóvenes y cómo superar el papel de servidumbre de la madre, de la esposa y de la hija, Graciela Hierro estaba muy adelantada en estos temas. Su texto *Ética de la libertad*, entre otros, enfrenta dicha problemática.

Con relación a la didáctica, no se trata de poner sobre los pupitres de los estudiantes de educación media superior los grandes temas de la ética: sus definiciones, debate, teorías, corrientes filosóficas, pensadores etc., porque la reacción de las alumnas y alumnos es común: "¿para qué me sirven?". En la enseñanza da mejor resultado proceder al revés: ¿qué problemas de la vida cotidiana preocupan al alumno? Se trata, sí, de partir de los hechos y no de los principios ni de las teorías. La autora de *Ética de la libertad* no inicia con el estudio del bien, la felicidad, la perfección, la libertad: inicia con la observación de la experiencia vivida y de ésta a la reflexión filosófica. Es consecuente con su concepción de la filosofía como pensamiento abocado a los problemas que afectan la vida individual y colectiva y el ideal socrático: "Una vida no reflexionada no vale la pena de ser vivida".

Nuestra autora analiza la moralidad actual en la experiencia misma de los jóvenes y propone una crítica de la moralidad

vigente, recurriendo para ello a la psicología, la lógica y las ciencias sociales. Pero antes, realiza una clarificación de los asuntos morales y éticos: los asuntos morales son las conductas de uno o más individuos que tienen que ver con la aprobación o reprobación de la comunidad; los comportamientos que siguen o transgreden las normas establecidas en la sociedad; las conductas públicas. La ética cobra valor cuando los principios morales que guían a una comunidad aparecen a su reflexión, justificados, fundamentados y pueden explicarse, no sólo por ella misma, sino por la ayuda de otras disciplinas.

Cuestiones morales que siguen latentes y que implican una reflexión son las siguientes:

- Es mal visto y reprobable que una mujer comprometida, novia o esposa, salga con varios hombres. No es mal visto, en el caso del varón, porque lo respalda la tradición y la sociedad lo justifica.
- En la vida conyugal, de novios o pareja, ¿estoy obligado a dar santo y seña de lo que hago y no hago? ¿Debo reservar cosas que son muy mías?
- El haber aceptado relaciones sexuales con mi novio, ¿me demerita, me quita valor?
- ¿Estoy a favor de los matrimonios homosexuales?
- ¿Debo apoyar a mi pareja con relación al aborto?
- ¿Estará correcto el uso de la píldora del día siguiente?
- ¿Por qué resulta desagradable ver dos mujeres o dos hombres besándose?

Las vivencias de las y los jóvenes arrojarían mejores ejemplos matizados o diferentes y propios de su diaria actuación. Sin embargo, éstos son los temas que obligan a la reflexión y que se inscriben en la moral actual. Al respecto, Graciela Hierro afirma que la moral de una comunidad consiste en todas las formas de comportamiento, o normas de conducta, que son enseñadas a cada uno de los miembros de esa comunidad,

con el propósito de que sean cumplidas. No seguir las normas acarrea la hostilidad y violencia del entorno social, de vecinos y amigos.

Pero entonces, ¿cómo reconocer que una creencia moral, una acción moral es válida? De otro modo: ¿cómo saber que lo que hice o dejé de hacer fue lo correcto? El criterio que nos permite reconocer la validez de una creencia, norma o juicio moral, dice Graciela Hierro, radica en su cumplimiento cuando garantiza la felicidad individual y la armonía social, pero también cuando evita el sufrimiento individual y el daño social.[3]

Pueden alzarse una o más voces diciendo que conciliar la felicidad individual y la armonía social no tiene alcance; es entrar en el debate de la oposición entre lo público y lo privado. No obstante, Hierro responde: "la ética sostiene ideales por los que luchamos, que no se ha mostrado que sean falsos porque de hecho aún no se alcanzan, por ejemplo, el ideal de libertad y democracia es válido aunque no existan sociedades libres y democráticas".[4]

Continúa con la "felicidad" cuyo significado puede parecerles muy caro; caro sí, porque aunque nos pongamos románticos, unos muy buenos billetes comprarían muchos ratos de felicidad en todos sentidos: sensual, confort, bienestar y hasta el lujo de ser dadivoso y generoso. Pero no se trata de ilusiones sino de realidades, ¿qué es entonces la felicidad?, satisfacer el mayor número de deseos, afirma Hierro, pero en convivencia con nuestros semejantes. Otra vez, un ajuste entre los intereses individuales y los colectivos. Sí es posible satisfacer una buena cantidad de deseos que, incluso, constituyen al mismo tiempo, un bien para los demás.

3 Graciela Hierro, *Ética de la libertad,* México, Fuego Nuevo, 1990, p. 49.
4 *Ibid*., p, 57.

Los problemas morales de las jóvenes y los jóvenes

Para Graciela Hierro los problemas morales de las y los jóvenes se inscriben en el marco de la sexualidad, la política, la religiosidad, la autoridad y la condición femenina. Éstas llegan a constituirse en preocupaciones urgentes de la juventud actual.

La ética tiene que acudir en la ayuda de la psicología: la crisis de la pubertad marca el inicio de la ruptura en el ámbito protector de los padres y se inicia la oposición al mundo circundante. Es el momento en el cual la formación intelectual se orienta a lograr un juicio personal sobre el valor y el significado de los acontecimientos. También existe en la joven y el joven el deseo de afirmarse a sí mismo, se encuentra en la y el adolescente, un anhelo de entregarse a los demás.

Aparte de la revolución fisiológica experimentada en la pubertad los y las jóvenes se encuentran en la etapa de transición para llegar a ser individuos adultos. Sin embargo, esta etapa transitoria puede ser prudentemente corta o imprudentemente larga, y se lleva a cabo en función de las necesidades culturales o la preparación de la o el joven para insertarse en la producción. En otras palabras, hasta que tiene un compromiso y siente necesidad de trabajar se abre el espacio de transición referido. Graciela Hierro advierte que los adolescentes actuales retardan cada vez más su acceso a la vida adulta rebasando en algunos casos los 30 años.

Del estudio de Eric Erikson, en relación con la formación de la identidad, concluye la maestra Hierro que la adolescencia tiene una triple vertiente: lo que soy para mí, lo que soy para los demás y lo que desearía ser de acuerdo con las personas que me parecen más valiosas.

Siguiendo a los psicólogos, lo que el joven quiere ser es todo lo que sus padres no son. No aceptan los modelos de identidad adulta que les ofrece su sociedad y las fuentes de valor que se ofrecen al y la joven en la actualidad, y que poseen fuerza,

son principalmente conocidos en todo el mundo a través de los medios masivos de comunicación.

El problema sexual

Para que el y la joven definan una forma de conducta sexual tienen que enfrentarse al imperio moral: al "no debes", a las contradicciones, mamá y papá dicen una cosa y hacen otra; el mundo cerrado de la familia y el cambiante del exterior. Con todo esto plantea el dilema Graciela Hierro, ¿cómo lograr satisfacciones amorosas sin que ello registre un sentimiento de culpa o rechazo social? Mediante una reflexión sobre su vida amorosa que contemple los siguientes elementos:

a) Los conceptos morales desde su infancia.
b) Obtener información científica pertinente: biológica, fisiológica y psicológica con relación al sexo.
c) Las opiniones, creencias y aspiraciones de su grupo, pero apuntando a la distinción genérica: hay una actuación femenina y otra masculina.

En este punto es importante exponer los supuestos señalados por Graciela Hierro. En lo personal, el inciso a) me recuerda al Descartes del *Discurso del método*,[5] no dar por cierto nada de lo que hasta hoy se ha dicho; meterle la cuña de la duda a las prescripciones morales que tengo desde niño o niña. Sobre ello nuestra autora expone los siguientes prejuicios: 1) La masturbación es mala; 2) son indeseables las relaciones premaritales o promiscuas, impiden el amor verdadero; y 3) el buen cristiano no puede fornicar.

[5] René Descartes, *Discurso del método*, México, Porrúa, 1972, p. 16.

En la moral las mujeres salen perdiendo, su valoración se reduce en relación con los hombres. En las sociedades y familias numerosas se defiende la hegemonía del varón o el mando del padre. A consecuencia de esta diferencia cabe preguntar, ¿es posible el amor? Nuestra autora responde que no; el amor sólo es posible entre iguales y esto puede quedar como un postulado, es decir, como una verdad evidente (Hierro siempre explicaba el significado de sus palabras, incluso en notas al pie de página).

No hagas caso al amigo que por ser mayor que tú o por tener más palabras te parece convincente, nos dice en el inciso b). Otra vez Descartes: pon en duda lo que te dan por cierto. Sobre cuestiones como la castidad-virginidad, los anticonceptivos, el sexo premarital, las prácticas homosexuales, las enfermedades venéreas, sus consecuencias en la salud, su impacto psicológico, sólo se puede obtener un conocimiento fidedigno por medio de información seria y objetiva, como la que brindan la radio, revistas, libros e incluso el teléfono, a través del cual comunicarte con Telsida y conversar sin que des tu nombre.

Respecto a las opiniones, creencias y aspiraciones del grupo de origen, tratado en el inciso c), debemos notar dos tipos de cuestiones: las explícitas y las no explícitas. Las primeras las impone la familia, la Iglesia, la escuela, los amigos; señalan conductas determinadas de lo que en la actualidad se concibe acerca de la sexualidad y el comportamiento a seguir; pero, las segundas, advierte Graciela Hierro, son las más difícil de advertir, de hacerse conscientes, debido que se dan en la forma motivacional de los medios masivos de comunicación. Transmiten una ideología sexual que forma parte de las creencias del grupo e impone modelos de conducta para los jóvenes de ambos sexos.

La práctica de la sexualidad tiene repercusiones morales impactantes, especialmente cuando se busca la unidad entre sexo y amor. Las decepciones amorosas lastiman severamen-

te a los jóvenes; la falta de aceptación por el sexo opuesto perturba su desarrollo armónico. También suponerse con gran atractivo enajena a la joven o el joven en los propósitos inherentes a su edad. En una u otra forma la sexualidad impone formas de conducta cuyo peso moral bien vale la pena atender en las reflexiones de Graciela Hierro.

El problema del género

La importancia del trabajo de Graciela Hierro en la filosofía de género va más allá de nuestras fronteras. Sus estudios no se limitan a su territorio: a nivel mundial, afirma, las mujeres son sistemáticamente controladas por los hombres en el uso de su cuerpo, en los productos de la maternidad y en el trabajo. La condición femenina es opresiva y distingue: no se ejerce a la manera de la opresión de los blancos contra los negros; los indígenas por parte de los colonialistas, los patrones a los empleados. En ellos se produce una explotación de índole económica porque se apoderan de las ganancias que generó su trabajo y aunque también se produce una opresión ésta se expresa materialmente. En el caso de la mujer la opresión radica en que una persona niega a otra su valor humano; el varón no le otorga el valor humano igual a él, sólo distingue su género.[6]

La lucha de la filósofa no es contra el hombre, contra el varón, es contra la ideología patriarcal. A pesar de los avances legislativos por la igualdad de hombre y mujer, todavía los valores, y su jerarquía, producen normas que favorecen el interés del varón en el seno de la familia y en la sociedad; pero lo grave es que suceda en las escuelas donde se maneja eminentemente la cultura. Aunque la coeducación es un gran

[6] Graciela Hierro, *Ética de la libertad*, p. 93.

avance todavía prevalece el "currículo oculto" desde la infancia de las niñas, favoreciendo las vocaciones por género: las mujeres a carreras de servicio y los hombres a las teóricas.

La moral femenina, la doble moralidad

Graciela Hierro afirma: "se acepta moralmente que los hombres ejerciten su sexualidad para obtener placer, no así en el caso de las mujeres".[7] El papel de la filosofía ética es rastrear por qué sucede así y cuál es el supuesto fundamento de esta doble moral. Encuentra que se apela al criterio de lo natural, a la función biológica de cada sexo. Para la sociedad, históricamente reviste mucha importancia la perpetuación de la especie y de allí derivan prescripciones morales; lo bueno, lo positivo va en esa dirección. Lo bueno para la mujer es la procreación, para el hombre la gratificación sexual; la mujer tiene tres funciones: la de la concepción, la de la maternidad y la de esposa, que por lo común implica la servidumbre y aunque aumentemos el catálogo no aparece propiamente el placer sexual; sin embargo, la represión sexual, es decir, la limitación del placer impacta a la mujer inhibiendo sus actitudes de independencia, y de superación.

Por ello todos los recursos contra la concepción (anticonceptivos) de hecho son contra la naturaleza de la mujer, cuyo cuerpo está organizado para procrear. De tal modo que el fundamento biológico favorece con creces la moral ideológica del sexo masculino. En efecto, son ellos como autoridad quienes definen las normas, vigilan el cumplimiento y sancionan a los transgresores. Sin dar cuenta de esta ideología hay un buen número de mujeres que se convierten en verdaderos e implacables guardianes de esa misma opresión, del mismo estado de cosas.

[7] *Ibid.*, p. 99.

La religión

La religión realiza una formidable alianza con la ideología patriarcal e impone a la mujer las mismas normas sociales de sumisión aunadas a la autoridad divina: así lo quiere Dios.

No obstante, las y los adolescentes, en uso de su desarrollo intelectual y su capacidad de razonamiento, cuestionan las creencias religiosas inculcadas desde la infancia y las sustituyen por los conocimientos científicos. Además, la religión no resuelve sus problemas personales de conducta, los sufrimientos de la vida, el alcance de sus metas y en relación con las pulsiones sexuales impone mecanismos de control y prohíbe las expresiones de placer.

Graciela Hierro observa cuatro insatisfacciones de las y los jóvenes en relación con la Iglesia católica:

1) El credo impuesto con verdades indiscutibles y una restrictiva moral sexual; el credo constituye proposiciones de fe que para el joven rayan en lo infantil e irracional porque no admiten reflexión.
2) Molesta a las y los jóvenes la gran alianza entre los poderosos capitalistas y la Iglesia católica que la aleja de las soluciones que urgen a pobres, indígenas y mujeres. Aunque es preciso reconocer que hay sacerdotes y fieles preocupados por los problemas de indigencia.
3) Les molesta también que la Iglesia se aparte de los avances científicos y culturales.
4) Y por último, les molestan los rituales carentes de significado para ellos.

Lo que más pesa a la juventud son las prohibiciones sexuales: la condena a la masturbación, al sexo premarital, a los homosexuales, los anticonceptivos, el aborto, al sexo entre sacerdotes y monjas. Su insensibilidad ante la terrible amenaza del SIDA. Por cierto, en los meses finales del año pasado sur-

gieron las voces de las autoridades eclesiásticas en contra de la píldora del día siguiente, por calificarla de abortiva. Sin embargo, las autoridades de salubridad la autorizaron para favorecer la salud pública.

Debo decir que la fundadora del PUEG no está contra la tradición, la costumbre, la religión, la moral y el varón; ni tampoco que la crítica destruya creencias morales. Al contrario, se pueden valorar las tradiciones, las costumbres y los comportamientos morales de la mujer y del hombre cuando a través de la reflexión se encuentra validez y fundamento. Recuérdese que la validez se funda en la conciliación entre lo individual y lo colectivo; si armoniza y enriquece a la sociedad y a las personas puede conseguirse la convivencia feliz. Las y los jóvenes requieren de las vivencias religiosas que expliquen y den sentido a lo sagrado, lo misterioso y oculto que viene de contemplar la naturaleza; de la necesidad del sentimiento de unión con los demás. También tradiciones que nos identifican y nos reúnen, costumbres que nos hacen felices porque tienen sentido.

La corrupción como acto moral

El mensaje exhibido por el gobierno actual a través de los medios de gran impacto, televisión y radio, con el objeto de disminuir el séquito de la corrupción, aunque pareciera ingenuo que con unos cuestionamientos vaya a cobrar efectividad; sin embargo, se dirige al acto de contrición del ciudadano para que en su fuero interno juzgue cuando hace trampa para pagar menos impuestos, soborne para no pagar una multa, pagar para no hacer fila e, incluso, se ufanan algunos de ingeniárselas para hacer menos y ganar más a costa de los otros.

Entre otras líneas de investigación la *Ética de la libertad* de Graciela Hierro nos ofrece un marco para ubicar lo que

sucede con estos actos morales puesto que se trata de una ética aplicada.

De sus estudios de la historia del pensamiento ético, expone lo que ella llama métodos para determinar la rectitud de las acciones, agrupadas en tres tipos: el epicureísta o egoísta y el utilitarista o colectivo; estos dos fundan la rectitud de los actos morales en cuanto a sus resultados; el intuicionista o deontológico (de "*deontos*" deber) obedece exclusivamente al deber.

En el caso de un divorcio, ilustra Hierro, el egoísta justifica la separación como bien solamente para él; para el colectivista, se justifica la separación como un bien para ambos cónyuges, así como para los hijos.

Para el intuicionismo es "autoevidente" la percepción directa de lo que conviene al deber, independientemente de sus consecuencias. Lo que importa es cumplir el deber. Unos ejemplos: yo respeto las señales y los avisos de tránsito, no porque me vayan a multar sino porque es mi deber de automovilista; independientemente del bajo sueldo que gano atiendo bien a mis alumnos porque ése es mi deber como maestro. Los que aportan su donativo a la Cruz Roja lo hacen por el deber del altruismo, independientemente de que no funcione adecuadamente y las personas colectoras hurten las aportaciones.

Los utilitaristas requieren de la certeza del beneficio efectivo y al ponerlo bajo sospecha justifican su abstención. Si la Cruz Roja como institución de ayuda universal dependiera de los utilitaristas iría a la quiebra. Ello prueba que por fortuna son muchos los individuos dados al principio del deber. Lo mismo pretende el gobierno: apelar propiamente al deber de los actos morales del cumplimiento del ciudadano contra los actos de conveniencia individual.

No obstante, Graciela Hierro señala que estas guías para realizar la acción adecuada pueden obligar a un uso indistinto según la experiencia vivida y reflexionada.

EL ACTO SUBLIME DEL DEBER

Una de las acciones más sublimes del deber, concepto usado por nuestra homenajeada es el que protagoniza Sócrates en el diálogo de Platón, *Critón o del deber.* Son los últimos momentos de vida de Sócrates, sentenciado irremisiblemente a tomar la cicuta que, poco a poco, comenzando por sus miembros inferiores, le arrebataría la existencia. Critón, fiel amigo que lo visita, le propone huir a Tesalia para salvar su vida. Critón aduce que no debe permitir que su familia y amigos sufran su muerte, además que se va a pensar que sus mejores amigos no hicieron nada por salvarle en el último momento. De quererlo Sócrates habría podido escapar con la ayuda de sus amigos porque sus custodios no hubieran despreciado el dinero ofrecido.

Graciela Hierro nos muestra la estructura del argumento de Sócrates contra la propuesta de Critón que puede servirnos de guía para un conflicto moral:

1) Debe obedecerse la autoridad racional (las leyes y sus representantes).
2) La decisión no se lleva con los sentimientos, sí con la razón.
3) No dejarse llevar por las mayorías.
4) No dañar a nadie.

Si Sócrates escapa, daña a su país, familia y amigos y al no cumplir la ley da mal ejemplo a sus hijos. Lo recto se determina con base en los valores que cada quien sostiene, independientemente de los sostenidos por la mayoría. El valor máximo para Sócrates es la obediencia a Dios, a la ley y a su conciencia. Dios le ha ordenado que filosofe, es decir, que enjuicie la realidad de acuerdo con su razonamiento, y que enseñe a los

demás a hacerlo.[8] De este modo sí Sócrates huye a Tesalia, ¿qué va a enseñar a los demás? Se enseña cuando se observa una conducta consecuente con sus principios.

Con dicho ejemplo, Graciela Hierro nos muestra una vida que se vive y se culmina con la ética aplicada y poniendo de relieve el deber mismo.

[8] *Ibid.*, p. 52.

EDUCACIÓN, VALORES Y DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

Isaías Palacios Contreras

El presente trabajo es un breve resumen de un proyecto de filosofía de la educación que estoy desarrollando en el seminario de Historia de las ideas en América Latina siglo xx. Conceptos, redes, personajes. Sólo les presentaré un marco teórico y un breve análisis sobre algunos conceptos, que considero básicos para la elaboración de una filosofía de la educación, tales como axiología, democracia y el concepto mismo de educación.

Esta investigación vincula los conceptos antes mencionados con la historia de las ideas, pues ésta no se podría apreciar si no atiende a la y las filosofías en América Latina y si no se fundamenta en una teoría ética y una praxis sobre la moral que se ha practicado en nuestro continente.

Para empezar, es conveniente fijar el punto de partida en torno a la formación de valores en el proceso educativo orientado a la formación de niños y jóvenes como miembros de la "sociedad civil" pues, al fin y al cabo, una de las funciones de la ética es su aspecto práctico,[1] por una parte, y, por otra, su dimensión teórica. Estas dos dimensiones nos permiten concebir los diversos planos éticos e identificar el punto hiperespacial en el que incide la ética y los diversos aspectos de su práctica.

Una de las finalidades de la ética en educación es no sólo la reflexión sobre ella misma sino hacer incidir las diversas concepciones morales en una tarea vital que es la formación

[1] Sabemos que la ética puede verse desde dos vertientes, desde una teoría y reflexión sobre la moral (llamada también filosofía moral) o en su aspecto práctico como una ética normativa.

del ciudadano para ver si se cumple, en lo posible, el cometido del colombiano Guillermo Hoyos Vázquez, "democratizar la democracia"[2] para dar luz a los diversos procesos educativos que las más de las veces son los más antidemocráticos de todos los procesos.

Si analizamos los llamados procesos educativos nos encontramos con que tienen diversas raíces, dos de las cuales se "gestan en el seno de las nuevas ideologías que se han filtrado en el sistema educativo: el positivismo jurídico y el escepticismo valorativo. Ambas tienen el mismo origen: la desesperanza de obtener algún tipo de criterio moral a partir de formas de argumentación racional. Ante la imposibilidad aparente de encontrar 'verdaderos fundamentos' de la moral, se impone cierto positivismo normativo [...] y en cierta forma una nueva versión del racionalismo protagónico",[3] que no es sino una visión de la posmodernidad que no pretende sino volver al individualismo rowlsiano, a la valoración del instante y a la preponderancia de los hechos sin más. Con el fantasma de que los grandes relatos se han terminado,[4] según la condición posmoderna, se ha intentado que la reflexión filosófica en torno a la educación y a los valores implicados en ella se pierda y entonces se dé paso a la normatividad utilitarista, de corte positivista y pragmático.

Esto desgraciadamente nos sitúa en un plano donde la antípoda no encuentra el punto hiperespacial, pues en un lado se encuentra la reflexión filosófica sobre la educación y en el otro la ilusión de dejarla a la deriva del momento. Respecto a lo anterior, y citando nuevamente a Guillermo Hoyos, para

[2] *Cf.* Guillermo Hoyos Vázquez, "Ética comunicativa y educación para la democracia", en *Educación, valores y democracia*, Andoni Ibarra y León Olivé, eds., Madrid, Organización de Estados Iberoamericanos, 1999, p. 10.

[3] *Ibid.*, pp. 10-11.

[4] Aunque virtualmente y en cierta medida sí se han acabado y/o reducido, esto no es del todo cierto en el campo de la educación real.

resolver el dilema no basta con destacar en términos generales "la función de la filosofía de la educación" más bien sería necesario mostrar porque hoy podemos hablar de un "giro ético" en la filosofía y, a partir de allí, la incidencia de este significado especifico de la argumentación moral en el proceso de formación de la persona para la sociedad civil. Quizá esto nos ayudaría a enfatizar el sentido eminentemente positivo de la reflexión filosófica, el *ethos* cultural, negado por los positivistas y descalificado como innecesario por los pragmatistas, en su relación intrínseca tanto en el proceso educativo como en la democratización de la democracia.[5]

Este "giro ético" nos lleva a replantear el papel de la argumentación filosófica y por lo tanto, la recuperación de la teoría ética, pues es sabido que durante el siglo xx sobre todo hasta la primera mitad, las discusiones y reflexiones filosóficas han caminado por senderos de la metafísica, el marxismo, lo antropológico, la lógica y el lenguaje; sin embargo en la segunda mitad del siglo xx se observa que la reflexión se ha orientado a la actividad sobre el sujeto moral no porque antes se haya dejado totalmente de lado sino porque algunos de nuestros colegas filósofos estaban más ocupados en entelequias sobre el significado lógico de las palabras que de los *factos* concretos. Por lo mismo este "giro ético" no ha sido gratuito, sino producto de los hechos sociales, contextualizados en un ambiente de opresión, subdesarrollo, marginación, violación de los más elementales derechos humanos y empobrecimiento, en una sociedad en la que los ricos se hacen cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres; en este contexto emerge un "*ethos* cultural" cada vez más apremiante. Este *ethos* tiene que plantear en lo práctico la supresión de la violencia ejercida por los detentadores del poder, la supresión de la injusticia, la intolerancia, la discriminación y la depauperización.

[5] *Ibid.*, p. 11.

Pero aparte de la ocupación o no de los filósofos, el surgimiento de la ética práctica tiene también otra explicación: la del desarrollo de la ciencia y la tecnología. En el momento en que la razón instrumental llega a su límite, en que la ciencia de la razón y la razón de la ciencia prometieron dar solución a todo tipo de problemáticas, incluso las sociales, la razón no ha sido suficiente para combatir los ambientes de brutalidad impuestos por quienes detentan el poder bélico y financiero.

Esa razón ingenua ha propiciado por sí misma la tragedia de la cultura científica actual al convertirse en ciencia parcelada, intentando explicar sólo una parte del todo, olvidando el todo por la parte, convirtiendo al ser humano en un ente que pulsa botones. Todo ello por apostarle a una promesa mesiánica ingenua y a un optimismo desbordado hacia esa ciencia.

En este maremagno la búsqueda de sentido cobra vigencia. Es cuando se busca en la razón práctica el sentido de la vida, de la sociedad, de la historia, que la ciencia sola en las fronteras del conocimiento riguroso, no parece dar: es decir en las fronteras siempre en movimiento de la investigación ecológica, genética, psicológica, pero también en las fronteras de los movimientos sociales, de la ciencia, de la educación y del desarrollo de los asuntos económicos, de los problemas de la guerra y la paz.[6] Todo ello sugiere una transformación de carácter educativo lo cual nos lleva nuevamente al planteamiento de un "*ethos* cultural" que nazca de las necesidades contextuales de nuestros pueblos, pero también de la reflexión sobre asuntos prioritarios en una doble implicación o, parafraseando a Edgar Morin, en un bucle que cubra reflexión↔contextos. De tal forma evitaremos caer en mesianismos en los que el filósofo es el sacerdote que permite y da luz sobre la verdad, pero tampoco caeremos en la verdad de la mayoría pues ésta no es necesariamente la verdad.

[6] Hoyos Vázquez, "Ética comunicativa y educación para la democracia", p. 12.

De ahí que debamos pensar en ese *ethos* cultural en el que no sólo se puedan desarmar las concepciones ideológicas que fundamentan el positivismo normativo o el escepticismo de los valores, sino que se puedan comprender críticamente la ciencia y la tecnología sin caer en reduccionismos producto de la razón instrumental y del estructural funcionalismo, pero tampoco en la demonización fundamentalista de sus logros.[7]

Es en el proceso educativo donde el *ethos* incide, pues es ahí donde la reflexión ética cobra sentido frente a las supuestas prioridades pragmáticas de los "educadores institucionales".

Pero, ¿cómo construir este *ethos* cultural, en qué basarnos para que éste no caiga en lo que anotamos anteriormente, es decir, en lo pragmático institucional ni en lo mesiánico? En este momento consideramos importante volver a los orígenes de la reflexión sobre los valores y sobre todo repensar lo siguiente: *¿se puede educar en valores o se pueden enseñar valores?* La respuesta no puede darse *ipso facto* pues uno de los problemas es la variedad de concepciones actuales sobre la moral, pero no es el momento de abrir un abanico de posibilidades, aunque es conveniente reconocer el valor relativo[8] de cada una de ellas.

Sabemos que todo contexto histórico cultural ha producido una moral propia cuyo significado tiene puntos de contacto comunes o, parafraseando a Adela de la Cortina, posibles mínimos, "éticas mínimas"[9] que pueden compartirse en contextos histórico culturales diversos o, como dice Guillermo Hoyos, posibles mínimos donde puedan cruzar aquellos máximos.[10] Ahora bien estos mínimos y máximos se dan en determinados contextos y en circunstancias especiales en las cuales la vida es

7 *Ibid.*, p. 13.

8 Relativo porque cada una responde a culturas cuyo contexto y visiones de vida son propias de sí, aunque se intentan suscribir como concepciones omnicomprensivas que dan cuenta de todas las morales del mundo.

9 *Cf.* "Introducción" de Adela Cortina a *Ética mínima*, Madrid, Técnos, 1991.

10 *Cf.* Hoyos Vázquez, "Ética comunicativa y educación para la democracia", p. 15.

validada por la vida misma y ésta avanza hacia la constitución moral del ciudadano.

Así se observa que las diversas morales se tocan buscando a la vez formas de argumentar a favor de esos mínimos de contacto. Sin embargo, esos mínimos tienen que tender a ser máximos no por grandes sino por diversos: tienen que difuminarse en todas direcciones, buscando una rearticulación entre las disciplinas y los hechos que inciden en ellas, con la finalidad de integrar lo que está disperso y ésa es una de las tareas de la educación. Al respecto comenta Raúl Domingo, que "existen cuatro tareas para la educación en la actualidad: situar contextos↔horizontes↔circunstancias"[11] para cumplir la tarea fundamental, "la vida". No para conseguir una posición social o para encontrar trabajo, sino *para vivir* y para ello tenemos que aprender a hacerlo y por eso este fenómeno llamado *vida* pasa a ser el más relevante de todos; fenómeno que, por cierto, está en crisis y por lo mismo todo lo que está en relación con la vida también está en crisis, incluyendo, claro está, la educación. Pero esta crisis no sólo ocurre en México sino que está instalada a nivel planetario y por ello no podemos separarla en pequeñas crisis, porque lo crítico se observa en todos lados, en la economía, la política etc. Sin embargo, está instalada en el entendimiento o, dicho en otras palabras, esta crisis del entendimiento no permite comprendernos ni comprender lo que sucede, lo que provoca en nosotros un sentimiento de angustia. Los que laboramos en el medio académico, "estamos sujetos a una paradoja: por un lado se nos dice que —políticamente— la educación es fundamental, que debemos reformularnos y trabajar a fondo; por el otro los medios siguen escaseando y cada vez los recursos en el sistema educativo son peores[12] parece ser que a pesar de todos los esfuerzos que se hacen para remediar la problemática existente

[11] Raúl Domingo Motta, "Reformar el conocimiento para reformar la universidad", entrevista, Suplemento 12 de diciembre del 2002.

[12] *Ibid.*, p. 6.

en la educación no hemos llegado a ningún lado. Eso sí, le fincamos la culpa a la currícula, a la institución, a los bajos sueldos etc., sin embargo creemos que el problema es más grave de lo que parece pues podríamos apostar que si se aumentan los sueldos, se otorgan recursos tecnológicos, se reforma la currícula, aún así la problemática persistiría, pues ésta radica en la obsolescencia de todo, incluso la producción de conocimiento, incluido el científico y el filosófico (no me detendré por el momento en estos aspectos pues hay un capítulo aparte dedicado a lo epistemológico); sólo me sumaré a la propuesta que hace Edgar Morin, para lo cual tomaré nuevamente la voz de Raúl Domingo Motta.[13]

El pensamiento complejo intenta retomar un tema muy serio en estos momentos:

> Muchas de las situaciones de crueldad que se viven permanentemente, en la familia, en el mundo, que son tan obvias y que tanto preocupan a los jóvenes, se relacionan con no comprender que somos seres humanos. Es decir, no sólo en nuestros aspectos positivos sino en otros aspectos —*Demens* diría Morin— además con una situación muy paradójica [...] se encuentra con un malestar: hoy la tecnología, el conocimiento, la humanidad tiene una enorme cantidad de instrumentos para poder resolver muchas cosas que están pasando sin embargo no sucede nada. Sería cómodo decir que no sucede nada solamente por maldad, por interés —que los hay— pero hay otra faceta que interesa al pensamiento complejo y es que tal y como están organizados los conocimientos fragmentados, desarticulados, sin sentido, concentrados en pocas manos. El conocimiento está disperso y fracturado, por más que tuviéramos buena voluntad si no resolvemos eso no podremos entender la complejidad de los problemas.[14]

13 Raúl Domingo Motta es director del Instituto Internacional para el Pensamiento Complejo de la Universidad del Salvador, Buenos Aires.

14 *Cf.* Motta, *Reformar el entendimiento*, p. 6.

Para comprender a cabalidad el pensamiento complejo les puedo decir que éste es como una manera de ser en la realidad, es un conjunto de fenómenos multidimensionales, no es como una fotografía plana, sino como un holograma que a pesar de que lo cortemos, siempre veremos el todo, pues eso es más o menos el pensamiento complejo. Ejemplifiquemos con la basura, ésta repercute en el medio ambiente, éste influye en la basura y, a su vez, repercute en la salud que genera más basura y deteriora el medio ambiente; ahora veamos a nivel global fenómenos que han roto nuestra comprensión, que están fuera de la normatividad manejada hasta hace pocas décadas y que por ser interactivos afectan nuestros niveles y concepciones de vida. Y es aquí donde regresamos a páginas anteriores.

Podemos enfrentar tales fenómenos sólo a través de la suma de nuestras especialidades; tenemos que enfrentarlos en escala enorme pues el problema es planetario y nosotros somos parte del problema y por lo tanto parte de la solución.

El pensamiento complejo pretende reticular y buscar cómo podemos resistir los embates, cortando con las diversas formas reduccionistas que hoy por hoy ya no son operativas. Frente a problemas que hay que articular y no reticular están las dimensiones de la humanidad; supuestamente separadas desde la visión de la educación y de la ciencia;[15] de ahí que la educación y el educar tengan como tarea fundamental crear una estrategia para la articulación de saberes y de navegación entre los saberes, porque la educación no es sólo un medio para obtener un grado académico sino que necesita reorientarse hacia un proyecto mayor que es la constitución de la era planetaria.[16]

15 *Ibid.*

16 *Cf.* Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, UNESCO, 2001; *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, 1994, pp. 37-110.

GLOBALIZACIÓN Y MODERNIZACIÓN EDUCATIVA EN AMÉRICA LATINA

María del Carmen Jiménez Ortiz

Introducción

El objetivo de este trabajo es participar en el esclarecimiento y el necesario debate sobre los derroteros de las reformas educativas en curso, y los desafíos y problemáticas que enfrenta la universidad y, en general, la tarea educativa en la actualidad.

En el discurso hegemónico internacional la globalización se ha planteado como un fenómeno ineluctable, una especie de una nueva era planetaria surgida de un proceso de evolución "natural", derivado de los acelerados adelantos tecnológicos en la segunda mitad del siglo xx en los países altamente industrializados.

En los aspectos geoeconómico y geopolítico, dicha evolución global habría tomado aliento en los noventa tras el fin del mundo bipolar y la supresión de las economías planificadas en los países del Este europeo, y con ellas del pensamiento socialista, las ideas políticas de revolución o transformación radical de las relaciones sociales de explotación y de dominio capitalistas e, incluso, de los postulados de los partidos socialdemócratas europeos occidentales.

La reconversión al capitalismo del bloque de países del socialismo realmente existente y el debilitamiento de las organizaciones socialistas y comunistas internacionales, posibilitaron el fortalecimiento de la ideología liberal empresarial y de la nueva derecha estadounidense y mundial que ha tomado el liderazgo político de la globalización. Esa nueva derecha articula los grupos oligárquicos corporativos empresariales y financieros, los funcionarios gubernamentales de alto nivel y la

tecnocracia económica mundial, Fondo Monetario Internacional (FMI) y Banco Mundial (BM). Con su ideología conservadora renovada y sus agresivos programas neoliberales en pro de la eliminación de las estructuras políticas del Estado de bienestar, la derecha mundial logró implantar su lógica fundamentalista de "libre" mercado como el sustento del orden económico global.

Según los diagnósticos mundiales, para la región latinoamericana los años ochenta fue una década perdida: quiebre financiero, vertiginoso endeudamiento externo, estancamiento productivo, nulo crecimiento económico, creciente desempleo, profundización de la pobreza y aumento de restricciones en el acceso a las oportunidades de mejora social para la mayoría de la población.

Tal situación catastrófica no puede desvincularse de las políticas macroeconómicas mundiales estipuladas en esa década por el FMI y el BM para garantizar el pago de la onerosa deuda externa contraída por los gobiernos de los países latinoamericanos. Según algunos estudiosos el significado profundo de esas políticas mundiales fue la implantación en nuestros países de un nuevo régimen de sujeción tributaria respecto a la potencia estadounidense y a sus agencias mundiales de financiamiento.

A partir de la recurrente crisis fiscal y la penuria económica de los Estados latinoamericanos, propia del modelo neoliberal instaurado en los ochenta, las políticas de esas agencias mundiales se han vuelto cada vez más importantes en tanto fundamentos directrices de las políticas nacionales e institucionales y de las reformas educativas.

Políticas globales de modernización educativa

Desde la década de los setenta se erigieron políticas globales o mundiales de modernización de la educación cuyo objetivo

ha sido ajustarla funcionalmente —tanto en sus fines sociales como en su organización académica, en sus contenidos cognoscitivos, sus métodos pedagógicos, su financiamiento y su administración institucional— a los cambios productivos, sociales y culturales que acarrea el acelerado dinamismo de las innovaciones tecnológicas, dinamismo acicateado por la competencia mercantil mundial de consorcios empresariales y potencias económicas y bélicas.

Las políticas de modernización educativa son parte intrínseca de la globalización tecnológica y económico-mercantil y han sido formuladas e implantadas en los países de América Latina a través de los programas de asistencia técnica y financiera *para el desarrollo* de organismos internacionales tales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Banco Mundial, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). De manera creciente los postulados y programas de esos organismos aparecen como directrices de las políticas educativas internas y de las reformas institucionales y universitarias en curso, poder que se reviste de ayuda técnica especializada para la inserción competitiva de los países latinoamericanos a la dinámica tecnológica y económica global.

Lo global se significa por el surgimiento de estructuras mundiales de poder de decisión e influencia ante las cuales los Estados nacionales van subsumiendo sus políticas económicas, sociales y culturales. Los consorcios empresariales multinacionales, las oligarquías financieras, las élites gobernantes de las potencias (Grupo de los Siete: Estados Unidos, Canadá, Japón, Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia), junto con los organismos internacionales de tipo económico y financiero como el FMI, el BM, la OCDE y la OMC, estructuran, gobiernan e imponen el orden económico global a través de un conjunto de reformas macroeconómicas de liberalización comercial y de privatización de la economía y de los servicios públicos, formuladas para

ser aplicadas por los gobiernos de los países periféricos, como requisitos ineludibles para la atracción de inversiones y financiamiento externos.

Esas políticas son el fundamento de las llamadas reformas estructurales o neoliberales del Estado, tales como la reforma fiscal, la energética, la laboral y la educativa. En el caso de esta última se trata de la implantación en las instituciones de normas y criterios de gestión empresarial que buscan hacer rentable la operación de los establecimientos mediante el aumento de la productividad y de la eficiencia de los recursos financieros invertidos. El objetivo de la reforma de la gestión es sentar las bases para la privatización y mercantilización de los servicios educativos.

El significado profundo de la reforma es la desaparición de la educación pública mediante el socavamiento de la legalidad y la legitimidad de las misiones y funciones sociales propias del Estado-Nación moderno: la igualdad de oportunidades educativas, la movilidad social, la promoción del progreso social y cultural de la nación a través de la formación integral científica y humanística de los educandos y la formación profesional al servicio del desarrollo nacional.

Existe una situación verdaderamente crítica en la educación pública que va más allá de los datos estadísticos de analfabetismo, rezago, deserción y reprobación escolar o de las evaluaciones de los expertos internacionales sobre el bajo aprovechamiento en matemáticas, e incluso de las cuestiones de la escasez de recursos. Lo más grave de la crisis es la pérdida de sentido de la educación pública, la oclusión de las oportunidades de formación integral física, intelectual, estética y ética entre la mayoría de la población, lo que inhibe también el avance en la organización de formas democráticas de vida y de participación del pueblo en el ingreso económico, la cultura y el poder. De ahí la tragedia, el vacío, la penumbra, la catástrofe, el fracaso, vocablos con los que se define desde hace tiempo la situación de la educación en nuestros países.

En el caso de las universidades públicas, los regímenes neoliberales han aplicado reformas al financiamiento y a la gestión académico-administrativa públicas de enseñanza superior, particularmente a las universidades, pautadas por los programas de asistencia técnica y financiera de los organismos internacionales.

La noción de calidad educativa ha sido el eje discursivo de las políticas de modernización de las instituciones de educación superior impulsadas por los organismos internacionales. Esas políticas tienen el significado profundo de abatir la autonomía universitaria y académica, dejando en poder de instancias externas gubernamentales y privadas de *evaluación de la calidad* las decisiones sobre la pertinencia, utilidad y viabilidad de los proyectos docentes, de investigación y de difusión y elevación de la cultura.

La calidad educativa se define a partir de criterios estándares mundiales de productividad y competitividad mercantil y, a partir de ellos, se postula la necesidad imperiosa de modernizar las universidades tradicionales, es decir, las que son públicas y autónomas volverlas eficientes empresas de calidad y hasta de excelencia, acordes a las nuevas exigencias de los estándares globales de las competencias profesionales y del conocimiento informático o computacional.

Como es sabido y los estudiantes y profesores de las universidades públicas lo han experimentado, en los noventa se instauraron las políticas de evaluación de calidad *recomendadas* a los gobiernos por diversos organismos internacionales: CEPAL, BM, OCDE, UNESCO. A continuación veamos algunos puntos sobresalientes de los postulados de estas entidades.

En su documento prospectivo para la región latinoamericana, *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad* (1992), formulado junto con la UNESCO, la CEPAL planteó que las universidades deben ofrecer una formación de calidad, es decir, pertinente y compatible con las exigencias del desarrollo económico, científico, técnico y

profesional, ser competitivas en el ámbito global y tender a convertirse en *centros de excelencia* de formación profesional y de investigación de punta, lo que implica el desarrollo de la capacidad académica de establecer y vincularse a proyectos conjuntos de investigación en centros universitarios de los países desarrollados. El Estado evaluador y la ética competitiva son las principales fuerzas en el desarrollo de esos centros de excelencia. La organización y el desempeño de las actividades académicas son mediadas por mecanismos e instrumentos de evaluación externa e interna para la asignación de recursos y el rendimiento de cuentas a las instituciones.

Por su parte, el BM en su documento *La enseñanza superior. Las lecciones derivadas de la experiencia* (1995) considera que existe una crisis a este nivel de enseñanza en los países *en desarrollo* de Asia, África y América Latina, y propone un marco de reformas a fin de mejorar la calidad, eficiencia y equidad, que en términos generales consiste en lo siguiente:

- Una diferenciación de la enseñanza superior entre un ámbito técnico-profesional de carreras cortas que habilitan para el mercado laboral y cubren la demanda social y un espacio privatizado compuesto por institutos tecnológicos y universidades dedicados a la capacitación de personal altamente calificado para los puestos dirigentes de organizaciones empresariales y gubernamentales.

- La diversificación del financiamiento de las instituciones estatales, mediante el cobro de servicios y colegiaturas.

- El establecimiento de organismos de fiscalización externos a las instituciones universitarias encargadas de formular y supervisar las políticas de educación superior, orientar las asignaciones de presupuestos, evaluar e informar sobre el

desempeño eficiente o calidad de los servicios que proveen las instituciones.

También la OCDE en el documento *Exámenes de las políticas nacionales de educación superior*, México (1997) postula:

- Una reorganización del sistema de enseñanza superior que contemple el desarrollo amplio del nivel técnico superior (universidades tecnológicas).

- Una política de oferta de formación técnica–profesional con incidencia directa en el mercado de empleo, con el patrocinio de empresas mediante programas de inversión y de becas-crédito.

- La superación de los tabúes de las universidades tradicionales sobre: autonomía, financiamiento privado, incremento de cuotas, pase automático.

- Disminución de los estudios de licenciatura. Eliminación de tesis para la obtención de títulos. Acreditación a través de exámenes generales de conocimiento.

- Evaluación de la calidad de los conocimientos y competencias profesionales de egreso de las licenciaturas por parte de instancias externas a las universidades.

- Evaluación de la calidad del personal académico. Constitución de cuerpos académicos con estudios de posgrado. Estímulos dinerarios (bonos) a los cuerpos académicos que hayan comprobado el aumento de su rendimiento en el trabajo docente.

Por último, en la *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI* (1998) de la UNESCO se subraya la

necesidad de evaluaciones internas y externas realizadas por expertos y se sugiere la creación de instancias nacionales de evaluación, que funcionen con base en estándares de calidad internacionales, y que sean independientes de las instituciones académicas.

Otros aspectos relevantes contenidos en la Declaración fueron:

- La educación superior en los países en desarrollo es un instrumento estratégico para cerrar las brechas y asimetrías tecnológicas. Algunas cifras de las asimetrías son las siguientes: 15% de la población mundial tiene 71% de las líneas telefónicas, más de 60% de los habitantes del mundo nunca han hablado por teléfono y sólo 14% de la población mundial tiene acceso a Internet. De los usuarios de Internet, 67% usa el inglés, 11% el español, 1% el portugués y el 21% restante se reparte entre los idiomas de diferentes naciones.

- La educación superior debe posibilitar la inclusión a la sociedad global del conocimiento o economía del saber.

- La calidad de la educación superior se refiere al desarrollo de capacidades de investigación vinculadas a la enseñanza. Su pertinencia se relaciona con la adecuación de los servicios educativos a las expectativas sociales, el respeto a las culturas y la protección del medio ambiente. Algunos componentes de la calidad y pertinencia son: la existencia de programas académicos que vinculen la docencia con la investigación, becas, personal calificado, estudiantes, edificios, instalaciones, equipamientos y servicios a la comunidad externa e interna.

- La evaluación de la calidad de las instituciones debe fundamentarse en normas éticas, imparcialidad política, valoración crítica de sus aportaciones y su articulación con los problemas de la sociedad y el mundo del trabajo.

- La evaluación es interna y sobre todo externa. Esta última se realiza por instancias nacionales constituidas por expertos independientes especializados en las normas de calidad reconocidas en el plano internacional e informados sobre las particularidades de los contextos institucional, nacional y regional.

Estandarización y comercialización de la educación superior

En los últimos años, esas agencias internacionales han avanzado en el establecimiento de un sistema de normalización de competencias profesionales y de estándares mundiales de acreditación y certificación de la calidad en las instituciones de educación superior, exigido por el surgimiento de bloques comerciales regionales multinacionales que se supone traen consigo el aumento del flujo transfronterizo de profesionales y técnicos, la expansión de redes internacionales de conocimiento y de transferencia de tecnologías entre los países "socios".

La perspectiva de la Unión Europea implica un proyecto político más abarcativo al incluir diversos aspectos, además de los comerciales, como los educativos y culturales. Por ejemplo, el programa Erasmus: cooperación interuniversitaria, movilidad de estudiantes y redes, y el Comenius: enseñanza escolar y medidas horizontales en el campo de la lengua, la tecnología de la información y la educación abierta. También el "Plan Bologna" del Consejo de Europa que tiene como propósito conformar un espacio europeo de enseñanza superior, que incluya no sólo a los países actualmente miembros de la Unión Europea, sino a los países de Europa del Este. Llama la atención que el plan contemple la cooperación e intercambio académicos y la participación de las organizaciones de estudiantes como un sustento de sus estrategias y acciones, y no se ciña sólo a los criterios de competencia comercial.

Otro bloque lo constituyen los países de economías de mercado emergentes del Asia-Pacífico (Japón, Corea del Sur, Indonesia, Tailandia, Malasia, Singapur, Nueva Zelanda, Australia, China, Filipinas), que conformaron en 1989 un organismo multilateral de cooperación económica: Asia Pacific Economic Cooperation (APEC). A este organismo se han integrado países americanos como Estados Unidos, Canadá, México y Chile.

En 1993 se propuso la creación de la Comunidad Económica Asia Pacífico cuyas bases estratégicas de consolidación se fincaron en proyectos de cooperación técnica y en educación superior, con miras a zanjar la vasta diversidad cultural y las enormes diferencias de desarrollo económico de los países integrantes. En 1994, los responsables de las áreas de educación superior de los gobiernos socios formularon la Iniciativa de Educación de los Líderes de APEC, en la cual se propuso la apertura de Centros de Estudios APEC en las universidades, y otras instituciones de educación superior, y el otorgamiento de becas para facilitar el intercambio académico entre los países socios. La mayor parte de esos Centros se abrieron en diversas universidades e institutos de Estados Unidos, Corea, Japón y Filipinas, mientras que en Chile una fundación privada asumió la responsabilidad del Centro de Estudios, el cual trabaja con investigadores adscritos a las Universidades de Chile y Católica de Chile. En México se estableció el Programa de Estudios APEC, en El Colegio de México. Estos centros están orientados hacia la formación académica de posgrado y a la investigación centrada en los proyectos de liberalización comercial y financiera de ese bloque regional.

Otro bloque comercial es el del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Estados Unidos, Canadá y México, que estipuló la necesidad de normar la liberalización comercial de los servicios profesionales en los tres países y el reconocimiento de títulos, cédulas y certificados de las formaciones profesionales.

A partir de normas de calidad estándar, como los grados académicos del profesorado, la infraestructura de los servicios bibliotecarios, de cómputo y de laboratorios, se hizo énfasis en las diferencias en la calidad de las instituciones de educación superior mexicanas con respecto a sus socios comerciales del Norte. Ello implicó el establecimiento de sistemas y mecanismos de evaluación y certificación de la calidad en las instituciones de educación superior mexicanas con la finalidad de acercarse a los parámetros o estándares mundiales de calidad de los servicios educativos y profesionales. El gobierno y las autoridades de las instituciones adoptaron esos estándares mundiales y promovieron la creación de instancias y entidades de evaluación y acreditación de calidad de los programas de estudios profesionales, de los egresados y de los académicos. Por ejemplo, la Comisión Nacional de Evaluación (CONAEVA), los comités interinstitucionales de evaluación de la educación superior, comités o comisiones institucionales de evaluación de la calidad del trabajo académico; el Centro Nacional de Evaluación de la Educación Superior (CENEVAL).

Aunque se plantearon campos prioritarios de intercambio académico como la administración de las relaciones comerciales, el desarrollo sustentable, la salud pública, estudios de Norteamérica y lenguas extranjeras, no se realizaron políticas, programas ni acciones para su concreción ni por parte de los gobiernos socios ni de las autoridades institucionales. La integración comercial no ha conducido a una política abierta, sostenida y decidida de intercambios académicos (de profesores y estudiantes), de programas de docencia e investigación trinacionales, en redes o a distancia, de programas multiculturales, de la movilidad de profesores, de la cooperación en programas de investigación, de convenios interinstitucionales, etcétera.

Los mecanismos de evaluación promovidos para responder a las estipulaciones de la *integración* comercial no han surtido efectos importantes en la creación de nuevas capacidades profesionales para la expansión transfronteriza del mercado

de empleo. Es notoria, además, la profundización de las desigualdades en inversión educativa y en ciencia y tecnología, así como la persistencia de las disparidades en el número, grado académico, condición profesional y salarial de los profesores e investigadores universitarios de México respecto a los de Estados Unidos y Canadá.

El Mercado Común del Cono Sur (MERCOSUR), conformado por Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay, es otro bloque comercial que ha enfrentado muchas dificultades para consolidarse pero que ha buscado también establecer vínculos entre sus instituciones de educación superior para desarrollar su competitividad tecnológica. En 1993 se creó el llamado Grupo Montevideo de Universidades con la finalidad de crear un espacio común académico de cooperación en redes tendentes al desarrollo de áreas complementarias de la capacidad científica y tecnológica de los países.

En los Tratados de Libre Comercio, sancionados por la OMC, los países periféricos deben reconocer la propiedad intelectual y las patentes registradas de las corporaciones transnacionales y renunciar en sus políticas de *integración competitiva* al desarrollo de investigaciones en diversas áreas, como la energética, la informática y la de telecomunicaciones, reservadas a los centros educativos y de investigación del mundo industrializado, ello garantiza que los países periféricos, que sólo poseen 1% de los 35 millones de patentes mundiales, sigan siendo un mercado *abierto* para los productos tecnológicos de las corporaciones transnacionales.

Los centros de investigación y las universidades de élite del primer mundo monopolizan, por medio del derecho de patentes y licencias, la producción del conocimiento científico y el desarrollo de las tecnologías informáticas, factores que, además, en la competencia global, son considerados como los ejes o motores del crecimiento económico y del bienestar social de los países:

Los países subdesarrollados, 75% de la humanidad, efectúan menos de 2% de la inversión mundial en Investigación y Desarrollo Tecnológico y sólo producen 3% de *software*, mismo que se encuentra concentrado en las economías emergentes de países asiáticos como Singapur, Hong Kong, Malasia, Taiwán, China, India, y en menor grado en Brasil. Todos los demás países latinoamericanos enfrentan dificultades extremas para insertarse competitivamente en la economía global fincada en el conocimiento tecnológico.

El desarrollo científico y tecnológico se calcula internacionalmente por el número de científicos e ingenieros, por la cantidad de computadoras y por los gastos en investigación y desarrollo científico–tecnológico. Según datos recientes de la OMC los países del Tercer Mundo, teniendo las ¾ partes de la población mundial (4,800 millones), sólo cuentan con el 10% del total mundial de los ingenieros y científicos del mundo. El 7% de ellos en Asia, un 1.8% en América Latina, un 0.9% en países árabes y el 0.3% restante en África. Sólo cuentan con el 3% de las computadoras del mundo, y su inversión en investigación y desarrollo tecnológico asciende a sólo 3 billones de dólares. En contraste, los países desarrollados, con ¼ de la población mundial (1,000 millones de habitantes), cuentan con el 90% de los científicos e ingenieros del mundo, de ellos, 90% en Estados Unidos, Europa y Japón. Además, detentan el 97% de las computadoras e invierten más de 220 billones de dólares en Investigación y Desarrollo Tecnológico cada año.[1]

En virtud de tales retrasos tecnológicos, un mecanismo para la integración de esos países al orden mundial de competencia es privatizar las universidades y abrir sus *mercados* educativos a las inversiones de las corporaciones mundiales:

[1] Oswaldo de Rivero, *El mito del desarrollo: los países inviables en el siglo XXI*, Lima, FCE, 2001.

Desde 1994, se incluyó en el Acuerdo General de Servicios Comerciales (GATS) de la OMC a la enseñanza superior, en un listado de servicios a ser privatizados. Las negociaciones sobre la "liberalización" comercial de estos servicios se completarán en el 2005, lo cual significará que los Estados miembros podrán firmar acuerdos que faciliten el flujo de recursos, de instituciones educativas y de estudiantes de enseñanza superior en países extranjeros.

El establecimiento de criterios estándares mundiales de calidad profesional y de certificación de las carreras profesionales y de las instituciones educativas de nivel superior, son factores importantes para la liberalización del comercio global de los servicios profesionales y educativos.

En 2002 se realizó en la sede de la UNESCO el Primer Foro Global sobre Control de Calidad Internacional, Acreditación y Reconocimiento de Calificaciones de Educación Superior, con el objetivo de analizar las estrategias para la aceptación y reconocimiento en el nivel internacional de las calificaciones de educación superior y para promover prácticas comerciales locales en esta área.[2]

Según la OCDE, la apertura de este mercado permitirá a los *países en desarrollo* maximizar los beneficios potenciales de la educación superior y satisfacer las necesidades de los estudiantes. La comercialización de la educación superior propiciará, desde esa perspectiva, la movilidad de estudiantes, maestros e ideas, así como el acercamiento de las culturas, pues permitirá a los jóvenes de los países rezagados estudiar en las mejores universidades occidentales. La educación en el marco de la OMC abrirá las posibilidades para que proveedores extranjeros operen en esos países e incrementen, de esa forma,

[2] *Cf.* "Se vende enseñanza superior", boletín, *Educación hoy* (UNESCO), núm. 3 (octubre-diciembre del 2002).

la oferta educativa proporcionada por los sectores público y privado.[3]

La comercialización internacional de la educación superior representa un gran negocio en expansión. Según cifras de la misma OCDE en 1999 los alumnos extranjeros que estudiaron en universidades de la Unión Europea pagaron alrededor de 30 mil millones de dólares por concepto de matrícula. Mientras, la empresa estadounidense Merril Lynch calcula que en veinte años se duplicará la cifra actual de 80 millones de estudiantes. Por otro lado, las firmas Silvan Learning y Apollo dedicadas a la comercialización de la educación superior en Estados Unidos se cotizan en la bolsa de valores. Silvan Learning ha entrado al mercado mexicano comprando recientemente la Universidad del Valle de México. En ese mismo tenor, en Brasil, el First Boston Bank estadounidense resolvió entrar en el promisorio mercado educativo brasileño [...] y sus analistas proyectan que en tres o cinco años las acciones de las empresas educativas estarán en las bolsas. El banco creó el fondo Pluris para invertir en las instituciones de enseñanza brasileñas. Según sus estimaciones, el sector educativo brasileño mueve 90 billones de reales al año.[4]

Reflexiones finales

La aplicación de las políticas globales neoliberales ha conducido a los países de América Latina verdaderamente a una situación crítica de estancamiento de sus oportunidades y posibilidades endógenas de desarrollo productivo y de bienestar social: la

[3] *bid.*

[4] Roberto Leher, "Projetos e modelos de autonomia e privatização das universidades públicas", en Pablo Gentili, coord., *Universidades na penumbra: neoliberalismo e reestructuração universitária*, São Paulo, Cortez, 2001.

desindustrialización, el desmantelamiento de las pequeñas y medianas empresas, el gigantesco endeudamiento externo, la subordinación a los vaivenes de los capitales especulativos, la destrucción de las redes de seguridad social, el aumento de la pobreza y de la marginalidad y climas de inseguridad pública son, realmente, insoportables.

En ese marco socioeconómico desfavorable, la educación superior en forma paulatina ha dejado de ser parte de un proyecto estatal o nacional de desarrollo científico, tecnológico, económico y social, para devenir en mercado, en espacio de competencia de negocios privados dedicados a la obtención de beneficios mientras que, para sus usuarios y consumidores, lo más importante es obtener certificados para poder insertarse de alguna manera en los mercados laborales, cada vez más restringidos y precarios.

Con esa visión tecnicista, productivista y economicista-mercantili de la función social de la educación se ha ido ensombreciendo su aspecto esencial: la formación integral científica y humanista de los educandos.

Objetivos institucionales prioritarios como la formación de los educandos, la enseñanza y la investigación científica y humanista, la difusión de la cultura y el servicio a la sociedad, son suplantados por normas administrativas o de gestión institucional que, además, pervierten la organización colegiada y los sentidos de cooperación y comunicación de las prácticas académicas.

La racionalidad de las acciones educativas, su utilidad y su eficiencia, se expresa y ratifica en instrumentos de clasificación y medición o evaluación de la calidad educativa, eufemismo de aumento de la productividad del trabajo académico: realización de más cantidad y variedad de actividades en la docencia, investigación, gestión, superación profesional, publicaciones etc., en el mismo lapso de tiempo, para poder acceder a los *estímulos* dinerarios y compensar los salarios perennemente deprimidos.

Se ha instalado un sistema institucional, funcional, de simulación. La acción educativa se dirige a llenar informes, formularios, historiales, a maquillar cifras para mostrar la eficiencia de los recursos, la pertinencia y utilidad de los proyectos educativos, y seguir en la carrera de la competencia en el vacío. Todo ello es expresión de un poder arbitrario, abstracto y totalizante, anclado al control de las normas comerciales de calidad estándar mundial de las competencias y servicios profesionales, estipuladas ya en la OMC para la apertura del mercado educativo global.

En medio de tantas calidad, la educación ha sufrido una progresiva burocratización-mercantilización, proceso en el que se han ido dejando de lado los principios humanistas civilizatorios que estuvieron en el origen de la educación pública.

La eficiencia, la productividad, la gestión, la calidad, la evaluación en la educación son expresiones de esa racionalización progresiva que, como decía Max Weber, lleva a las sociedades occidentales a una jaula de hierro, a una pérdida de sentido y de libertad, o como planteó Max Horkheimer, a una barbarie técnica, a una deshumanización y a la destrucción de la naturaleza, signos de los actuales tiempos globales-neoliberales, con sus incertidumbres y vacíos posmodernos y su cultura de la fealdad, de la violencia, del miedo, de la guerra.

La progresiva regresión de lo humano es un proceso más claro ahora con el dominio de la racionalidad económica de mercado de la tecnocracia mundial y de la derecha en el poder; de la reconversión del Estado benefactor y el advenimiento de sociedades tecnocráticas, en las que el conocimiento es la información y ésta la base del poder del saber instrumental del mundo programado; de estímulos al comportamiento, tal como lo plantea el conductismo, base de la educación tecnológica programada; del predominio de la máquina en la educación, que deviene capacitación o instrucción técnica para el mercado, la productividad y la calidad profesional, medida y estipulada

por un arbitrario poder simbólico expresado en instrumentos e indicadores estándares mundiales.

En América Latina, enfrentamos también el remedo, la adopción irreflexiva y acrítica de programas y objetivos educativos diseñados a partir de cánones y necesidades de reproducción social y de dominio de grupos oligárquicos mundiales, nacionales o globales, y la falta de vinculación entre la educación y las necesidades nacionales, sociales, populares y culturales de las poblaciones.

Y tendríamos que preguntarnos, ¿qué propuestas, proyectos, programas propios y adecuados a nuestras estructuras sociales y políticas podrían formularse en pro de un auténtico desarrollo educativo, científico y humanístico que nos coloque en posibilidades, reales y efectivas, de crear alternativas a los graves problemas sociales y ecológicos que genera el actual proceso de globalización mercantil y tecnológico?

Quizás podamos intentar alguna respuesta a ese interrogante con una actitud epistemológica de la identidad y del reconocimiento de nosotros mismos; con un esfuerzo intelectual comprometido con la superación de los esquemas de conocimiento establecidos como universalmente válidos; con la recuperación y el fortalecimiento de una razón científica, objetiva, autónoma, que contemple la resignificación de nuestra historia y de nuestras potencialidades y posibilidades de organizar, construir, innovar y crear programas adecuados de desarrollo educativo y formativo. No es una tarea sencilla, sobre todo ahora que se percibe un vacío de espacios para el pensamiento, la reflexión y la crítica, y los esfuerzos intelectuales no encuentran, a veces ni siquiera en el ámbito académico, cauces de florecimiento propicios. Pero ese hecho no es ineluctable, simplemente es un desafío intelectual-político-cultural que plantea la necesaria transformación educativa en el contexto de las luchas de los pueblos contra la exclusión y por la creación de formas de organización social

incluyentes, participativas, democráticas, a las que se integra la transformación educativa en el sentido de una formación amplia de todos los ciudadanos en los campos de las ciencias, las humanidades, las técnicas y las artes.

V

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

ANÁLISIS DE ALGUNAS POLÍTICAS DE LA FILOSOFÍA TOJOLABAL

JAVIER M. ZÚÑIGA VÁZQUEZ

Un pueblo que ha desarrollado un idioma tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua ... todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar. No importa que los filósofos académicos lo reconozcan o no.

Carlos Lenkersdorf[1]

¿QUIÉNES SON LOS TOJOLABALES?

Sabemos que los tojolabales son uno de los 30 pueblos mayas que, a pesar de todo, (sobre)viven en el sureste de México y en la huasteca. Aunque podemos apreciar que también habitan allende nuestra frontera; en Guatemala, Belice y hasta Honduras.

Sabemos que los mayas tojolabales específicamente, se concentran demográficamente en los municipios chiapanecos de Las Margaritas y Altamirano principalmente, pero también en municipios aledaños. Y sabemos también que, junto a otros pueblos originarios —principalmente zapatistas— han contribuido a la relativamente reciente creación de municipios autónomos cambiando la geografía política municipal en Chiapas aunque, esto mas de *facto* que de *iure*.[2]

1 Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Siglo xxi, 2002, p. 9.

2 *Cf.* el artículo de Carlos Montemayor, "El despuntar del alba", *Proceso*, edición especial, núm. 13 (enero del 2004).

Sabemos que, en términos aproximados —ya que es muy difícil censar poblaciones como la tojolabal— existen entre 50,000 y 80,000 de ellos (que en realidad, como veremos más adelante son entre 50,000 y 80,000 de NOSOTROS).

Sabemos que su cosmovisión, intersubjetiva y *nosótrica*, de la cual derivan su filosofía, formas de organización política y estructura lingüística —así como la de muchos otros pueblos indígenas de cultura similar— tiene presencia de manera decisiva en el pensamiento del actual movimiento zapatista y lo dota de un novedoso lenguaje y accionar político, al menos para la cultura política occidental.[3]

Y sabemos también, los demás pueblos indígenas de México, que el pueblo tojolabal ha sido despreciado históricamente —con todo lo que de ello se deriva— por la cultura de la dominación; al grado que los padecimientos de su difícil situación no son tanto por "atrasos" y "rezagos" como por la falta de reconocimiento a su sabiduría milenaria que lo proyecta, como un pueblo capaz de organizarse y convivir con la tierra, con la naturaleza, con los demás seres humanos e incluso, con el cosmos. Es decir, no se le reconoce como un pueblo capaz de construir su propia historia que, como veremos, también es la nuestra.

Lo que sucede en realidad, es que nada o casi nada sabemos de ellos por creer que nada tenemos que aprender de ellos que en realidad —insistimos— son *NOSOTROS*.

[3] Conscientes estamos de que hablar de "cultura occidental" no es algo fácil ya que, ésta tampoco es algo homogéneo y que de ella surgen interpelaciones a algunas características de sí misma. En el presente trabajo nos referimos a ella como "cultura dominante" o "anti *nosótrica*" por razones que se entenderán a lo largo del mismo.

¿FILOSOFÍA TOJOLABAL?

En la actualidad, aunque parezca increíble en el siglo XXI, todavía podemos detectar que hay quien, a la filosofía indígena, no la reconoce como tal. Para tal efecto, los argumentos suelen ser muchos; entre ellos: la "falta de sistematicidad", "de metodismo", "contaminación de elementos dogmáticos de tipo mítico-religiosos en este pensamiento" etc. Argumentos que, aparte de soberbios, paradójicamente resultan muy poco filosóficos en tanto que denotan una concepción muy cerrada, unitaria y estática de la Filosofía.

Al respecto, curioso y significativo resulta observar cómo con el correr de los siglos a partir de que los griegos (Pitágoras, dicen algunos) acuñaran el término *filosofía*, éste término se ha resemantizado de una época a otra, de una corriente filosófica a otra, de un filósofo a otro etc. Igualmente curioso y significativo resulta observar que a pesar de los intentos de definición de la Filosofía, ésta siempre rebase o desborde a cuanta definición haya pretendido contenerla y dejarla estática dentro de sí, pasando siempre a la misma pretensión de otra definición que sufre el mismo infortunio que la anterior, quedando cada uno de éstos intentos de definición —como nos lo hace notar Leopoldo Zea— tan sólo como predicados del sustantivo "filosofía". Es decir que la Filosofía se niega a ser un objeto directo que recibe pasivamente una definición apodíctica lanzada sobre ella por parte un sujeto-emisor (tal vez filósofo) transformando en descripción-insuficiente-de-sí aquello que el sujeto-emisor pretendía que fuera definición apodíctica; y le devuelve —como sujeto-emisor ahora ella— al primer sujeto-emisor (es decir, al supuesto filósofo) su pretendida definición apodíctica en forma de descripción-insuficiente-de-sí. El problema es que este primer sujeto-emisor difícilmente se coloca a sí mismo en disposición de sujeto-receptor porque está acostumbrado a ser, a la hora de definir, sólo sujeto-emisor (quien "manda", en tanto que emite; es de-

cir, un sujeto "mandón") y por lo mismo no percibe que su pretendida definición apodíctica ha sido transformada y le ha sido devuelta por su "objeto directo", la Filosofía, en forma de una descripción-insuficiente-de-sí. Por eso, mientras ésta sigue su proceso de resemantización, aquél sigue teniendo la idea estática de ella tal y como cree haberla "definido"; o sea, puesto límites. Así pues, dicho primer sujeto-emisor tiende a no reconocer como "filosofía" aquello que no encuentre dentro de lo que abarca su —implícitamente limitada— "definición apodíctica de la Filosofía".[4]

En resumen, podemos observar que no se ha podido definir lo que la Filosofía es pero, aún así, no falta quien afirme que la filosofía indígena no lo es.

"No sólo hay que descubrir el filosofar correspondiente, sino que hay que indicar, también, dónde y cuándo se manifiesta" nos enseña (y nosotros aprendemos) un maestro/alumno tojolabal de apellido Lenkersdorf que mucho sabe de esto.[5] Al respecto, en el caso de la filosofía tojolabal, por ejemplo, podemos encontrar una filosofía que se manifiesta —entre otros casos, como el de su accionar político— en su estructura lingüística como una filosofía más *corazonada* que *cerebralizada*. Es decir más sensibilizada, más vivenciada, más estética —por decirlo en términos más cercanos a nuestra comprensión— que meramente racionalizada o intelectualizada. Es otra forma de filosofar, de hacer y vivir la Filosofía que, de manera tácita nos presenta una contundente interpelación: "La Filosofía no sólo pertenece al mundo occidental". Es ésta una interpelación a la filosofía de una cultura etnocentrista y dominante cuya perspectiva filosófica se cree a sí misma uni-

[4] Al respecto, recomendamos Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1953, y del mismo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969; y Miguel León Portilla, *El pensamiento prehispánico*, México, UNAM, 1963, quienes desarrollan más elocuentemente este tema.

[5] Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, p. 9.

versal —"cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su propia aldea"—. Ya nos advertía (y atendemos nosotros) un gran sabio nuestroamericano.[6]

Conscientes estamos de que este tema-problema deja mucho espacio para la discusión; pero no en este trabajo. Así pues, en el presente consideramos —no sin sustento teórico— que, efectivamente existe una filosofía tojolabal de la cual analizaremos su manifestación en su accionar político.

Nuestro análisis será comparativo y concentraremos nuestra atención en algunos ejemplos en los que podremos observar un codireccional ejercicio entre políticas y filosofía tojolabal. O sea, el ejercicio de algunas políticas de la filosofía tojolabal y la filosofía tojolabal en esas políticas; pretendiendo con ello, a la vez, una mejor comprensión del ejercicio de las nuestras desde una perspectiva generalmente ignorada o despreciada.

Veremos también, cómo éstas políticas por analizar parecen, a primera vista, muy sencillas pero, cuando volvamos la mirada hacia nosotros (los anti-nosotros)[7] observaremos que, debido a nuestra cosmovisión en la que se hace énfasis en el ego de los individuos que la conformamos, realmente nos resultaría muy

[6] José Martí, *Nuestra América*, varias ediciones.

[7] Decimos la paradoja "nosotros (con minúscula) los anti-nosotros" por los afanes de, dominación, individualismo exacerbado y liderazgo que se promueve en la cultura occidental y que proyecta al individuo en contra (anti) de su misma sociedad (nosotros) con tal de sobresalir en ella. Característica de los individuos (en general, que no en lo total) de la cultura occidental —como ejemplo podemos mencionar el actual auge de la literatura sobre liderazgo y superación personal (en vez de comunitaria o social) que vivimos actualmente como la de Miguel Ángel Cornejo y autores parecidos. Desgraciadamente, el nosotros (otra vez con minúsculas) de nuestra sociedad anti-*nosótrica* se presenta como algo muy convenenciero e hipócrita. Cuando, por ejemplo, gana la selección mexicana de fútbol, gritamos: "ganamos" pero cuando pierde decimos: "perdieron". Sin embargo, también nos es posible detectar en ciertas situaciones un NOSOTROS (con mayúsculas) fraternal en la sociedad mexicana en general, como lo demostró su actitud asumida en la catástrofe de 1985.

complicado —pero afortunadamente no imposible— su ejercicio.

¿POLÍTICAS?

Pero, para empezar; ¿qué se entiende por "políticas" en el presente trabajo? Algo conceptualmente muy sencillo pero interesante ya que nos incita a realizar un peculiar ejercicio cognoscitivo: intentar comprender, en esta concepción, a la "Política" (dicho en singular y con mayúscula, por el momento) en el contexto tojolabal desde nuestra perspectiva occidental, por un lado, y por otro, el mismo concepto "Política" en el contexto occidental desde una perspectiva tojolabal que la interpela y que, incluso, se interpela también a sí misma ya que tampoco carece de autocrítica.[8]

Antes debemos aclarar que tenemos en cuenta que en contextos diferentes (como el occidental y el tojolabal) puede tenerse un, diferente también, concepto del término *política*. Esto es porque en ambos contextos, a grandes rasgos, el concepto del término está mas configurado por su "ejercicio práxico" que por cualquier definición del mismo. Sin embargo, buscando hacer referencia a la concepción que de "Política" se pueda tener en los respectivos contextos, en el presente trabajo proponemos entender, a manera de postulado y, *mutatis mutandis*, el término *política* como "la conducción de los asuntos que, directa o indirectamente, resultan públicos en tanto que puedan tener repercusiones en la vida de los miembros de una sociedad o comunidad." De acuerdo con lo anterior se desprende que en el presente trabajo podemos enten-

[8] En efecto, como veremos, la cultura tojolabal tampoco es una cultura cerrada, estática o inmutable. Acostumbra a transformar sus costumbres mediante revisiones autocríticas de su tradición en las que participan los comuneros, hombres y mujeres para corregirla.

der como "políticas" (así, en plural) a las distintas acciones que –en un contexto y otro– se decidan emprender para llevar a cabo la conducción de dichos asuntos públicos en pos de un equilibrio y desarrollo socio–comunitario. Es decir que nos referimos a "la Política" como la conducción en general de dichos asuntos y a "políticas" como cada una de las acciones que se ejecutan al respecto. Nótese, por favor, la diferencia con las "acciones de gobierno"; éstas son ejercidas por los gobernantes y las "políticas" son ejecutadas —incluso por omisión— por los miembros de la sociedad o comunidad en la cual quedan comprendidas incluso las formas en que se eligen a esos gobernantes.

La intersubjetividad y el nosotros

Resultaría muy difícil entender la filosofía tojolabal y, por ende, sus políticas sin intentar un acercamiento a la comprensión de la intersubjetividad y el NOSOTROS tojolabal. Para ello, aunque resulte paradójico, intentemos hacerlo a partir de la gnoseología de una filosofía anti–nosótrica como la occidental.

Resulta pues, que en ésta, en términos generales —y con sus respectivas excepciones— el acercamiento de los individuos a la realidad se intenta con una perspectiva entre sujetos y objetos. Ya sea que el objeto sea producto de la actividad intelectual del sujeto, ya sea que la existencia del objeto sea independiente de la idea que de él tenga el sujeto etc. En pocas palabras, tipo de relación —generalmente inconsciente— del ser humano occidental con su realidad que resulta ser una relación de sujeto-objeto.

A decir de Lenkersdorf, en la cosmovisión tojolabal, en cambio, la estructura lingüística "nos señala la ausencia del objeto, en cuyo lugar aparece otro sujeto. [Es] en ese sentido [que] hablamos de intersubjetividad". Esta intersubjetividad manifiesta —generalmente, de manera inconsciente también—

en la estructura lingüística tojolabal y de otros pueblos de cultura similar, implica "[una] igualdad [entre los] sujetos participantes [que] no excluye la diversidad de funciones de cada uno, sino que, por el contrario, la enfatiza y exige".[9] Esta intersubjetividad incluye la tierra, las plantas, los animales y (entre otros sujetos) a ... "las cosas". Pero aquí, "las cosas" (por decirlo en términos no intersubjetivos) tampoco son objetos inanimados sino sujetos acompañantes y dialogantes. En efecto, "las cosas" no son objetos muertos en tanto que también desempeñan sus respectivas funciones y éstas interactúan con las de los seres humanos. Es decir, esta concepción de "las cosas" como sujetos acompañantes y dialogantes implica algo más que un hilozoísmo *sui generis* ya que, en este caso, "las cosas" no sólo tienen vida sino que, como sujetos acompañantes y dialogantes, tienen una carga ética y axiológica dado que nos acompañan en nuestra existencia, y el diálogo con ellas implica el correspondiente y necesario respeto como semejantes.

Así pues, como podremos observar, la intersubjetividad es otra manifestación del NOSOTROS, dentro del cual se da el encuentro de una pluralidad de iguales que se complementan, sin negar la diversidad de las funciones de cada uno. Iguales en un sentido axiológico pero diferentes —en tanto que se complementan— en un sentido ontológico. Sobre esto abundaremos un poco más adelante.

Es precisamente por falta de intersubjetividad que la cultura de la dominación con percepción de la realidad de tipo sujeto (mandón o dominador)-objeto (dominado) tiene poco reparo en, por ejemplo, devastar la tierra, destruir su flora y su fauna y, con ello, poner en peligro su existencia misma en ella mientras la acumulación de capital o los afanes de dominación así lo requieran, es decir, por siempre.

[9] Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, p. 112.

Con esto, podemos observar que el ser humano se está alejando de de sí mismo, de su propia esencia hacia su sola existencia (de confort material) que nos hace olvidarnos de la primera con las consabidas consecuencias. Sin embargo, afortunadamente no es imposible encontrar resquicios de intersubjetividad en esta sociedad dominante ya que, si bien es cierto que por falta de intersubjetividad —que lleva implícita cierta falta de respeto por "el otro" al no considerarlo como semejante— podemos torturar a un toro ante la mirada de miles de personas, también es cierto que podemos encontrar entre esas mismas personas de la sociedad dominante a quienes llegan a su casa después de la corrida taurina y "hablan" con su perrito que les mueve la cola; o personas que "le hablan" a las plantitas que tienen en sus macetas, o que le "gritan" a su computadora cuando no funciona como desean. Esto, sin embargo, no quiere decir que por el hecho de "hablarle" a sujetos que, por lo general, no son considerados como tales, sino como objetos, se esté dando una relación intersubjetiva, pero sí nos puede manifestar ciertos resquicios inconscientes de intersubjetividad en la conducta de los individuos de la sociedad dominante.

¿Qué es, pues, el NOSOTROS? Esto es algo con un peso filosófico extraordinario. De entrada podemos decir que el NOSOTROS corresponde a un principio organizador —según Lenkersdorf, algo parecido a lo que los neurobiólogos llaman "inteligencia colectiva"—[10] de relaciones sociopolíticas horizontales; típicas del pueblo tojolabal y otros de cultura similar. Sin embargo, este NOSOTROS implica también una muy particular antropología filosófica tojolabal en tanto que se deriva, en parte, de la autoconcepción con la que el tojolabal ubica la existencia de su ser dentro de un todo orgánico que no anula al individuo; sino que, por el contrario, le da espacio para desarrollar todo

[10] *Ibid.*, p. 63.

su potencial ya que —según la filosofía tojolabal— el NOSOTROS se ramifica a través de la realidad pluridimensional.

Pero el NOSOTROS tojolabal es algo que también dota de sentido y teleología antropológica a la existencia del individuo de la comunidad *nosótrica*-tojolabal ya que, en ésta, se nace para irse *nosotrificando* día con día. En efecto, en la medida en que un tojolabal se vaya *nosotrificando* se va haciendo hombre verdadero; un *tojol winik*. *Tojol*, en tojolabal significa *verdadero*, y *winik* significa *hombre*. Y no se nace *tojol*, sino que se va haciendo *tojol* en la medida en que el hombre vaya cumpliendo con su vocación de nosotrificarse. Esto es integrarse ontológicamente a la comunidad nosótrica con todo lo que ello implique.[11]

a) La comunidad tojolabal acepta enseñarle al equipo de trabajo su lengua

Al poco tiempo de convivir con los tojolabales, el equipo de trabajo —del cual formaba parte Carlos Lenkersdorf— se da cuenta de la urgente necesidad de aprender la lengua tojolabal por lo que, no aceptando los consejos de algunos comitecos de que no aprendieran su "dialecto", se decide a solicitarle a los tojolabales mismos que les enseñaran su lengua. A lo cual, los pocos tojolabales que recibieron dicha solicitud respondieron "vamos a preguntar a nuestra comunidad". El primer punto de importancia en este ejemplo es que el equipo de trabajo

[11] En la comunidad *nosótrica* son mal vistos los afanes de liderazgo y protagonismo. Sobresalir individualmente implicaría el abandono del lazo *nosótrico* individuo-comunidad. Al contrario, se desea y necesita la (con)fusión de cada uno de los miembros de la comunidad entre la comunidad misma que es *nosótrica*. Esto, mediante desempeño de la respectiva función comunitaria que tenga el individuo precisamente para con la comunidad.

considera necesario aprender la lengua tojolabal; consideración que lleva implícito un particular respeto tanto a la lengua —que no dialecto, como lo consideraban los comitecos— tojolabal como a sus hablantes. Respeto a la lengua en tanto que, como cualquier otra lengua es bueno aprender. Pero en este caso no sólo era bueno sino urgentemente necesario, funcional y, como descubriría más tarde el equipo de trabajo, inmensamente cultivador. Y respeto a sus hablantes en tanto que personas que sabían algo que los del equipo de trabajo no, y no sólo eso, sino que lo podían enseñar; es decir, la lengua tojolabal. La solicitud de enseñanza implica que se reconoce como posibles maestros a quienes históricamente se ha considerado, a lo más, como posibles alumnos. Las palabras de uno de estos maestros que al respecto cita Carlos Lenkersdorf resultan elocuentes:

> Ustedes son los primeros que quieren aprender de NOSOTROS. Con NOSOTROS todo el mundo llega a *enseñar* a NOSOTROS como si no supiéramos nada. Vienen los extensionistas agrarios, los doctores, los maestros, los padres, los representantes del gobierno y tanta gente más. Todos quieren ser nuestros maestros. Ustedes en cambio, son los primeros que reconocen que sí se puede aprender algo de NOSOTROS porque lo sabemos NOSOTROS y ustedes no lo saben y además, saben que les hace falta.

Un segundo punto de importancia en este ejemplo resulta la primer respuesta de los tojolabales a quienes se les hace la solicitud de enseñanza de su lengua: "vamos a preguntar a nuestra comunidad". Esta primer respuesta denota la falta de costumbre para tomar decisiones individualistas sobre asuntos que competan a la comunidad *nosótrica.* ¿Por qué no sólo respondían sí o no a dicha solicitud estos miembros de la comunidad *nosótrica*? Precisamente por eso, porque son

miembros de una comunidad *nosótrica* y ello implica que decisiones como esa sean resultado de un proceso en el que en un primer momento se informa a todos los miembros de dicha comunidad, en un segundo momento se discute el asunto con la participación de todos sus miembros, en un tercer momento se toma la decisión y, en un cuarto momento se comunica la respuesta al solicitante. Es decir, que dicha respuesta es producto de todo un proceso en el que se consultó a toda la comunidad, y no sólo a alguna autoridad en particular como el presidente del comisariado, el consejo de ancianos, un maestro o algún otro personaje que represente a la comunidad sino por una "instancia colectiva, que no sólo represente a la comunidad sino que lo [es ...] constituida por todos y cada uno de sus miembros".

Del "caos" al consenso

En el caso de que llegue una carta de alguna oficina del gobierno (*mandaranum*, como le dicen los tojolabales), el presidente del comisariado llama a toda la comunidad a una asamblea para tratar el asunto ya que no puede tomar decisiones al respecto sin consultarlo primero con la comunidad. Se lee la carta en presencia de todos y en el momento que acaba de ser expuesto el problema ante la comunidad comienza entre sus miembros un intercambio de opiniones y propuestas al respecto. Esta discusión, por darse al mismo tiempo y entre todos los asambleístas presentes, puede parecer caótica ante los ojos de un observador no *nosótrico*. Las opiniones y propuestas pueden ser no sólo divergentes sino contrapuestas, pero debemos tener en cuenta un elemento muy importante que está siempre presente en dicha discusión: la voluntad del consenso. Tarde o temprano el "barullo caótico" comienza a apagarse hasta quedar en silencio. Así, este ejercicio político pasa a otro momento en el que se levanta la voz de alguien, generalmente

un anciano "que ya tiene corazón", es decir, "que ya tiene experiencia y sabiduría para captar el sentir, opinar, hablar y callar de los asambleístas". Esta persona "que ya tiene corazón" comienza diciendo: "NOSOTROS pensamos, discutimos y haremos",[12] denotando así, los diferentes momentos que este proceso político ha pasado para tomar la decisión política.

Es en un momento posterior a esta fase del proceso político que pueden levantarse voces disidentes que igualmente son escuchadas atentamente y tomadas en cuenta por todos los asambleístas bajo el entendido de que su disidencia no es malintencionada sino todo lo contrario; se entiende que la disidencia de estas voces se debe a la intención de que la comunidad reevalúe su anterior decisión y ponga en una nueva discusión la opinión u opiniones disidentes que tal vez pudieran resultar más convenientes y así, lograr el respectivo consenso,[13] de la manera anteriormente señalada.

Pero, ¿qué pasa cuando el problema o necesidad de consenso rebasa la jurisdicción de una comunidad y se extiende a una región que pudiera comprender varias comunidades? Para casos así, se realizan asambleas escalonadas cuya asamblea principal o general cuenta con delegaciones de asambleístas que representan a sus respectivas comunidades también *nosótricas*. En este caso, el consenso interno de las comunidades ausentes es encargado a sus representantes para que sea vertido en la asamblea general, pero éstos no pueden cambiar de opinión durante la misma asamblea. En el caso de que hubiera que modificar algo, estos representantes tienen que regresar a sus respectivas comunidades a explicar la situación, a fin de que su respectivo grupo comunitario inicie de nuevo su diálogo interno para llegar al acuerdo que corresponda al consenso de la asamblea general o que sugiera alternativas

[12] Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, p. 73.
[13] *Ibid.*

al respecto. En la próxima asamblea general se abre la discusión nuevamente para lograr el consenso general. Así pues, el proceso puede alargarse bastante por lo que no debemos creer que el consenso es algo automático o fácil de lograr inclusive en estas comunidades *nosótricas*. Sin embargo, este proceso manifiesta un tipo de política y de comunicación que toma en consideración a todos y cada uno de los miembros de esas comunidades. Siempre con el afán de lograr el consenso.

En cambio, en la "alta clase política" de nuestra sociedad dominante los acuerdos se obtienen, en muchas ocasiones, por unos pocos que aunque dicen representarnos, buscan el beneficio propio o de su grupo, en perjuicio de la sociedad y por medio de cabildeos "en lo obscurito", es decir, a espaldas de nosotros. Pero aún cuando ni "en lo obscurito" llegaran a acuerdos, se desata entre las fracciones partidistas una batalla en la que, alzando el dedo, se disparan votos entre unas y otras fracciones con el afán de la victoria propia y la derrota del otro. La "lógica" de vencedores y vencidos.

Sin necesidad de un análisis muy profundo, notaremos que en esta última forma de "hacer política", la sincera intención de lograr un consenso que incluya a todos los miembros de la sociedad, tanto a sus representantes asambleístas, como a sus representados, no aparece en ningún momento. Tampoco aparece la participación de los miembros de la sociedad en la toma de decisiones porque su participación, en la práctica, ha concluido en el instante siguiente en que aquellos depositaron su voto —si es que votaron—. Así pues, sin la participación de todos los miembros de la sociedad en la toma de decisiones, esta responsabilidad queda delegada en una élite política experta en demagogia que ejerce —en términos generales— dicha responsabilidad a su ya mencionada manera. Y como podemos notar, esta manera de tomar decisiones, resulta ser, en realidad, una manera de imponer decisiones. Así pues, la imposición de las decisiones de los vencedores recae, por un

lado, en los vencidos, y por otro, en todos aquellos que quedamos sin oportunidad de participación real en este proceso político. Pero que, hemos de padecer las consecuencias de dichas imposiciones (*verbi gratia*, el caso del FOBAPROA).

b) La rendición de cuentas

En este rubro, también sin necesidad de un análisis muy profundo (luego por eso hay quienes dicen que lo que hacemos no es "Filosofía", lo cual nos tiene sin cuidado) podemos notar que en el gobierno de la sociedad dominante las autoridades rinden cuentas sólo a los de arriba. Mientras que a los de abajo nos rinden puros cuentos —aunque hay quienes se refieren a ellos con el eufemismo de "informes de gobierno"—.

De la somera revisión a la cultura de la imposición inferimos que estos "gobernantes" más que gobernar, en realidad mandan, en tanto que, como vimos, imponen. *Ergo*, los "gobernantes" resultan ser mandones, y así precisamente se refieren a las autoridades gubernamentales los tojolabales en su lengua:

Gobierno dominante_____	*Mandaranum* (los mandones)
Gobierno tojolabal _____	*a' tijum o ja ma' ay ya' tel* (los que trabajan)

Desgraciadamente, la fama que, ante la opinión pública y en términos generales, se han creado nuestros "gobernantes", por ejemplo, nuestros legisladores, los coloca como la antípoda de la traducción de ésa forma en que los tojolabales se refieren a sus representantes: *a' tijum o ja ma' ay ya' tel.*

Por su parte, los "gobernantes" tojolabales resultan ser, en realidad, más que "gobernantes", nosótricos representantes de una comunidad igualmente *nosótrica* para la cual (ellos sí)

trabajan; por cuya forma de gobierno (*nosótrica*, es decir, horizontal) se puede concluir que la comunidad *nosótrica* se rinde cuentas a sí misma. En efecto, los que trabajan los asuntos de gobierno en la comunidad *nosótrica*, no necesitan tanto de los informes de gobierno como forma de rendición de cuentas sobre sus acciones de gobierno, ya que éstas son producto del consenso de la comunidad misma, por lo que, ésta, sí está enterada de las acciones de gobierno que ejecutan sus representantes que, por cierto, lo son por resultado de una elección directa, que les otorga esta responsabilidad sin que por ello, puedan desprenderse de ella como sí ocurre en el caso de los "representantes" de la sociedad dominante (¿o dominada? También, se podría decir, si la tomamos aparte de sus élites político-financieras).

En el dado caso de que los que trabajan tomaran decisiones que no son el resultado del consenso de la comunidad, en realidad, no estarían trabajando; por lo que pasarían a ser reemplazados de su honorable cargo por quienes, con hechos, demuestren sí hacerlo.

De lo anterior se infiere que en el ejercicio de la política de la comunidad *nosótrica* —a diferencia de la sociedad dominante—, la rendición de cuentas no se hace hacia arriba ni hacia abajo debido a la estructura horizontal de la organización comunal; cuya igualdad entre los individuos que la conforman se da en un sentido más axiológico que ontológico en tanto que —como ya apuntábamos más arriba— todos los individuos somos diferentes pero valemos lo mismo. Igualdad más real que la "igualdad" republicano-democrático-representativo-federativo-liberal-*etceterativa* de la sociedad anti-*nosótrica* en la que, a pesar de poner énfasis en el individualismo, con la denominación política "ciudadano", se pretende "igualar" a todos los individuos de la sociedad en términos muy teóricos o constitucionales, pero en los hechos dicha categoría no logra ocultar las desigualdades clasistas, raciales, genéricas, políticas, etcétera.

Conclusión

Con el presente trabajo esperamos haber —por lo menos— insinuado que en materia cultural, filosófica, ecológica, política etc. nosotros (los anti-nosotros) sí tenemos mucho que aprender de nuestros hermanos tojolabales así como de otros pueblos indígenas o no indígenas, y no sólo —aunque también—, de la cultura y la filosofía occidental. Los hermanos tojolabales, por su parte, demuestran, también, disponibilidad de aprender de nosotros (los anti-nosotros) y de otros como nosotros, siempre y cuando la enseñanza implique también aprendizaje y viceversa; primera manifestación de algo imprescindible para esta relación entre sujetos: el respeto.

Por otra parte, no podemos pasar por alto que la ejecución de las mismas políticas en contextos tan diferentes como el político tojolabal y el nuestro pueden resultar imposibles si se pretendieran aplicar exactamente "tales cuales". Nuestra propuesta es trabajar en el *mutatis mutandis* que para tal efecto se requiera. Trabajo que, probablemente, posibilitaría la aplicación de algunas políticas tojolabales en nuestro contexto y que, sin duda, lo enriquecerían, mínimo, políticamente. Trabajo, ciertamente nada fácil; que necesitaría de la mayor cantidad de miembros de la sociedad anti-*nosótrica* que tuvieran la disponibilidad de sacudirse el "anti" para convertirse en un grupo de nosotros (así, con minúsculas) que, por la intencionalidad y naturaleza de nuestro mismo trabajo, aspirara, con el tiempo, a sacudirse "lo minúsculo".

HISTORIA DE LAS IDEAS: UNA REVISIÓN DE CRITERIOS

PRISCILA PILATOWSKI GOÑI
Y ROBERTO MORA MARTÍNEZ

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS, ¿DISCIPLINAS CONTRAPUESTAS?

En calidad de integrantes de un grupo de investigación que emplea las propuestas metodológicas de historia de las ideas como herramientas fundamentales para conocer en la historia cómo los latinoamericanos "se han visto a sí mismos y cómo concibieron sus aspiraciones y proyectos",[1] consideramos necesario conocer cuál ha sido el aporte de nuestros teóricos a este ámbito del conocimiento.

En esta ponencia tomamos como punto de partida la reciente edición del libro de Mario Magallón Anaya y Horacio Cerutti Guldberg, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*[2] cuyo subtítulo nos pareció extraño, ya que no nos podíamos imaginar que se considerase a los trabajos de Historia de las Ideas como un saber agonizante en nuestro quehacer intelectual.

Con base en la lectura de los trabajos constatamos que, principalmente, el primero de ellos está dirigido a cuestionar el quehacer filosófico institucionalizado, cuyos exponentes en América Latina[3] aún consideran que debe constituirse como

[1] Mario Magallón Anaya, "Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 62 (marzo-abril de 1997), p. 88.

[2] Mario Magallón Anaya y Horacio Cerutti Guldberg, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, UCM/Casa Juan Pablos, 2003, 181 págs.

[3] Es oportuno señalar que en México algunos de los filósofos que cultivan la Filosofía Analítica, se han percatado que ni en Inglaterra ni en Estados Unidos

un filosofar *strictu sensu*, esto es: "racionalidad lógica; metodología sistemática; actitud antimitológica; cientificidad; grafidad; individualidad del sujeto (pensadores históricamente identificables)".[4] Concepción universalista que incluso algunos europeos ya no están dispuestos a defender. Por ejemplo, el germano Josef Estermann señala que esta manera de entender la filosofía sólo como técnica y ciencia, dio por resultado "un cuerpo anémico e inanímico [de definiciones], como 'ciencia estricta' (Husserl), 'análisis lingüístico' (Carnap) o hasta mera historia de la filosofía' (en la filosofía académica contemporánea)".[5]

En este orden de ideas, la defensa llevada a cabo por Cerutti y Magallón está destinada a sustentar la autenticidad del filosofar latinoamericano. Y en este punto nos surgió una duda, por qué cuestionar la filosofía desde la historia de las ideas, si es obvio que son disciplinas diferentes.

Con base en esta duda central, trataremos de resolver dos temas cuya relación es innegable: primero, cuándo nace la historia de las ideas y con qué características y, segundo, cuál es la peculiaridad de la historia de las ideas en nuestra América y cuándo nace ésta.

---

los filósofos que cultivan esta misma rama de la reflexión filosófica se interesan por conocer sus trabajos, lo que los ha motivado a cultivar el estudio de la Filosofía Latinoamericana. *Cf.* Guillermo Hurtado, "Enciclopedia de Filosofía" y Carlos Pereda, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?", en Juan Cristóbal Cruz Revueltas, coord., *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México, Publicaciones Cruz O, 2003.

4 Josef Estermann, *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito Ecuador, Abya-Yala, 1998, p. 17.

5 *Ibid.*, p. 16.

La Historia de las Ideas, Arthur O. Lovejoy

La historia de las ideas inicia con la obra de Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser.* El autor señala que esta disciplina posee un carácter:

> A la vez, más específico y menos restrictivo que la historia de la filosofía. Se distingue, en primer lugar, por el carácter de las unidades de que se ocupa [...] Emplea el mismo material que las demás ramas del pensamiento pero divide este material de una manera especial, ordenando sus partes en nuevos agrupamientos y relaciones, y lo considera desde el punto de vista de un propósito diferenciado.[6]

A diferencia de las historias de las doctrinas filosóficas en las que sólo se enfocan las ideas afines de un grupo de pensadores, presentándolas con carácter de homogeneidad y continuidad, la historia de las ideas se encarga de descomponerlas en sus elementos, esto es, como ideas singulares. Y es que las doctrinas o sistemas de pensamiento, se clasifican habitualmente como "ismos" (idealismo, romanticismo, racionalismo, trascendentalismo, pragmatismo etc.), que en realidad son "casi siempre un conglomerado complejo y heterogéneo [de ideas, que] muchas veces [siguen] derroteros que el propio filósofo no sospecha".[7]

Para Lovejoy la originalidad no radica en el conglomerado, sino en las ideas singulares que lo conforman, que encadenadas sistemáticamente le dan sentido a la doctrina. Por lo que el historiador de las ideas deberá enfocarse al estudio de esas

6 Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea,* Barcelona, Icaria Antrazyt, 1983, p. 10.

7 *Ibid.*

unidades, lo cual implica el análisis de la lógica que las une, de aquello que las explica en su origen, de las razones sutiles que ha hecho de estas ideas unidades trascendentes a través del tiempo.

Así, la historia de las ideas desconstruye y averigua los motivos, en tiempo y lugar, y las razones culturales, como factores de la aparición de cualquier concepto e idea. Por ello, esta disciplina no puede prescindir de la historia ni de muchas otras disciplinas auxiliares.

A pesar de que en su trabajo Lovejoy desarrolla una serie de propuestas metodológicas en las que se incluyen iniciativas como el análisis de: a) los "supuestos explícitos, o no completamente implícitos, o bien, hábitos mentales, más o menos inconscientes, que actúan en el pensamiento de los individuos y las generaciones",[8] b) "el estudio de las frases y palabras sagradas de un período, o de un movimiento, con vista a depurarlas de ambigüedades",[9] y c) "se ocupa especialmente de las manifestaciones de las concretas ideas singulares en el pensamiento colectivo de grandes grupos de personas".[10] Sin embargo, en su trabajo Lovejoy no desarrolla el estudio del contexto ya que sigue los primeros cuestionamientos de la teología metafísica sobre las razones del ser en el mundo, cuyas primeras formulaciones fueron realizadas por Platón y luego sistematizadas por los neoplatónicos, y así continúa citando las reflexiones de diversos filósofos.

Esto último nos da pauta para desarrollar las características de la historia de las ideas en América Latina.

[8] *Ibid.*, p. 14.
[9] *Ibid.*, p. 22.
[10] *Ibid.*, p. 27.

Leopoldo Zea y el nacimiento de la Historia de las Ideas en América Latina

El primer trabajo estudio la manera en que la realidad histórico-social provocó un proceso de resignificación de las ideas filosóficas llegadas de Europa. Leopoldo Zea, en su obra *El positivismo en México* (1943), expuso los sucesos sociales que nuestro país experimentó a finales del siglo XIX y principios del XX. Con base en el análisis desarrollado, nuestro pensador explicó que las adaptaciones que se hicieron de las ideas positivistas obedecieron a las exigencias sociales de una época.

Posteriormente el filósofo mexicano explicó el problema de todo filosofar, incluyendo el latinoamericano:

> El tema de este trabajo, el positivismo en México, plantea en su mismo título lo que ha sido el problema de toda filosofía; se puede decir, el problema de la filosofía. El problema que plantea es el de las relaciones entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de las cuales han surgido estas ideas. [11]

El trabajo de Zea enfrentó dos retos: el primero, no circunscribirse a las ideas como las concebían los positivistas, como perennes y científicas, en donde lo importante eran las ideas en sí , por lo tanto, carecían de interés los seres humanos que las descubrieron, su biografía e historia, así como la cultura en la que se educaron; el segundo reto consistió en enfocar las modificaciones que los mexicanos llevaron a cabo y el por qué de ellas.

[11] Leopoldo Zea, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, FCE/SEP, 1992 (*Lecturas Mexicanas*, núm. 81), p. 17.

Avanzando sobre estos desafíos Zea señaló el error de considerar la nacionalidad como un mero incidente, ya que toda reflexión, tanto en México como en el resto del mundo, ha obedecido a la necesidad de ofrecer respuestas a las dudas y problemas específicos de cada grupo humano.

Por ejemplo, una de las diferencias doctrinarias que se perciben entre el positivismo comtiano y el mexicano, es el cambio del lema, "amor, orden y progreso"; por el de "libertad, orden y progreso", que obedeció a la necesidad de relacionar a esa doctrina filosófica con el liberalismo que ya había arraigado en nuestro país. Para Zea, Barreda en su *Oración Cívica*, fue el primero que expuso esta interpretación de continuidad.

> En esta interpretación, el espíritu positivo encarnaba en las fuerzas del clero y el militarismo. La divisa comtiana de amor, orden y progreso fue también alterada cuando Barreda habló de libertad, orden y progreso. Por medio de dicha alteración y por medio del anticlericalismo sostenido en dicho discurso logró Barreda atraer en principio el interés y aprobación de los liberales. Fue este presentar la doctrina positivista como una doctrina liberal y anticlerical lo que de seguro hizo que los liberales mexicanos prestasen su confianza a la reforma educativa encomendada a Barreda.[12]

En México se dio una lucha contra al principio positivista, el cual declara que el Estado debe intervenir para guiar a los individuos, y debe privilegiar las metas sociales por sobre las individuales. Así, en nuestro caso, el poder político fue cedido a un "hombre fuerte", considerado, en su momento, como el único capaz de imponer el orden: Porfirio Díaz. Años más tarde

[12] *Ibid.*, p. 106.

Justo Sierra afirmó que se había sacrificado la evolución política en aras de la evolución social, con la intención de desarraigar la anarquía instalada en la mente de los mexicanos. En este sentido, Zea concluyó en su análisis que la validez universal debe buscarse en la forma personal y circunstancial en la que se interpretaron los filosofemas del positivismo, no en la doctrina comtiana.

Las investigaciones de Leopoldo Zea le merecieron el crédito de ser el primer pensador latinoamericano al que le corresponde el mérito de haber logrado "la constitución de la historia de las ideas como un campo disciplinar particular".[13]

Para Elías Palti, uno de los aspectos importantes de la obra de Zea son las reflexiones por él construidas porque correspondieron a su época, caracterizada por una débil institucionalización académica, lo que permitió a las consideraciones ideológico-políticas tener campo abierto para intervenir activamente sobre la realidad. Para Elías Palti, el estudio de los filosofemas en los que el filósofo mexicano encontró las variaciones de sentido con respecto a los conceptos de la filosofía universalista, conllevó al error de "percibir la propuesta temprana de Zea como una variante neorromántica (orientada a la búsqueda y definición de la 'peculiaridad' local), oscureciendo aquellas innovaciones teórico-metodológicas que la misma introdujo en el campo". [14]

Los aportes de Zea recaen en la aclaración de que las ideas no son importantes por su relación con el reino de lo eternamente válido, tal y como pretende la filosofía academicista, sino que su validez depende de su relación con la

[13] No que haya sido el primero, ya que obras como las de Silvio Romero, *A filosofia no Brasil*, por otra parte de José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, atestiguan que ya se habían desarrollado algunos trabajos. Para confirmar estas ideas, *cf.* Elías José Palti, "Lepoldo Zea y la historiografía de ideas en América Latina", en Alberto Saladino y Adalberto Santana, comps., *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, FCE-CONACULTA-INAH-IPGH-CCYDEL-CEPE-DGB-FFYL, 2003, p. 159.

[14] *Ibid.*, p. 160.

circunstancia en la que fueron expresadas. Ahora bien, esto último nos permite conectar lo hecho por Lovejoy con el trabajo realizado por Leopoldo Zea y las propuestas de Mario Magallón y Horacio Cerutti.

Conclusiones

Para exponer las conclusiones de esta ponencia consideramos importante citar a Mario Magallón y Horacio Cerutti, quienes en su libro señalan su concepción de historia de las ideas:

> [Ésta] se concentra en estudiar el surgimiento de las ideas en el tiempo y cómo son producidas por seres humanos concretos en un segmento histórico específico y acotado espacial y temporalmente. Responde así a la necesidad de explicar la realidad circundante con un enfoque muchas veces opuesto a ortodoxias y presuposiciones recibidas. Los(as) historiadores(as) de las ideas muestran las formas en que los seres humanos han pasado y enfrentado su realidad, llevándola a la luz donde pueden ser abiertamente criticadas y evaluadas.[15]

Es claro que su enfoque hacia la historia de las ideas parte de supuestos muy parecidos a los descritos por Lovejoy, especialmente al esclarecer que "quien historia las ideas no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar y enfrentar los problemas de su realidad específica; la manera de interrogarla".[16] Por ello, afirman que la disciplina está marcada por el problema de la dispersión y de la variación.

[15] Cerutti y Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas*, p. 18.
[16] *Ibid.*, p. 21.

Al reafirmar los factores que condicionan el origen de una idea, reafirman también el carácter interdisciplinario de las investigaciones, único medio válido para lograr desentrañar los aspectos contextuales de una época en los distintos campos en que se desenvuelve el ser humano. Cabe aclarar que para ellos es de primordial importancia aclarar que "se trata de no caer en la inmutabilidad y en el congelamiento del conocimiento".[17]

Partiendo de la concepción de que las ideas son dinámicas en espacio y tiempo, los pensadores latinoamericanos han enfatizado su papel concreto, es decir, la manera cómo se han manifestado en la realidad, formando parte de la búsqueda interminable de soluciones a los problemas de nuestra región: "se examina la precisa adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos".[18]

Ahora bien, es posible relacionar estas últimas reflexiones con los postulados de Lovejoy, recordando que para él la historia de las ideas consiste en aislar las ideas básicas de la metafísica acerca del ser. Una vez aisladas éstas, debe realizarse un seguimiento a través de la historia del pensamiento de determinados filósofos y momentos históricos. Sin embargo, Cerutti y Magallón afirman que "no se puede [ni se debe] hacer historia inmanentista de las ideas, o sea, de las ideas por las ideas, exclusivamente desde una visión idealista según la cual la realidad estaría (pre)determinada por el pensamiento o a través de una razón lógica".[19]

Tomando en cuenta la opinión de los latinoamericanistas, "la gran cadena del ser" se constituye como un trabajo idealista en tanto que privilegia la gran pregunta ¿qué es el ser?, por encima de otras ideas que también han conformado el pensa-

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 26.

miento europeo y están enfocadas a atender los problemas humanos más urgentes.

Por ello la historia de las ideas latinoamericanas no puede prescindir de la "historia de las ideologías, de las sociedades y sus transformaciones, porque no es posible hablar de una historia, cualquiera que ésta sea, sin tomar en cuenta la historicidad concreta de específicas formaciones sociales".[20] Para Magallón y Cerutti:

> Es menester examinar la historia de las ideas filosóficas y de la filosofía latinoamericana en marcos actualizados. Reconstruyendo contextos, encuadres ideológicos, enfoques semióticos, abrirse más allá de las instituciones educativas formales, como universidades y colegios o seminarios, incorporando el pensamiento de las rebeliones indígenas y de las sublevaciones negras etc. También reconstruyendo las relaciones con el pensamiento de Asia y África.[21]

Finalmente, sólo nos resta señalar que consideramos que por el conocimiento que nos brinda de nosotros, de nuestra manera de concebirnos a través de la historia, la historia de las ideas es una disciplina que debemos seguir cultivando en Latinoamérica.

[20] *Ibid.*, p. 27.
[21] *Ibid.*, p. 45.

IDEAS POLÍTICAS: LA DEMOCRACIA REALMENTE EXISTENTE EN AMÉRICA LATINA

MARIO MAGALLÓN ANAYA

HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS

La historia de las ideas en general y de las políticas en particular, ha constituido una preocupación central durante muchos años en los filósofos latinoamericanistas. En la década del cuarenta Leopoldo Zea, Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig, paralelamente a Issaih Berlin y Paul Ricoeur —los tres primeros desde nuestra América y los dos últimos desde Inglaterra y Francia, respectivamente— iniciarían un trabajo sobre la historia de las ideas, la verdad y su historicidad, constituyendo una forma de expresión entre ellos y una tarea que implicaba una filosofía de compromiso, una filosofía de la historia, una filosofía política y una "ética de la emergencia", como posteriormente lo dirá el maestro Arturo Andrés Roig. Por lo anterior, estamos dentro de la línea de hacer "una filosofía, una historia de las ideas, una investigación sobre la problemática espiritual en relación con lo social, lo político y lo económico, desde un punto de vista americanista".[1] Es decir, una filosofía práctica que asuma el derecho a la defensa de valores humanos como dignidad, justicia y equidad, ante un mundo que globaliza las formas de explotación, miseria y fragmentación social.

La historia de las ideas en nuestra América se caracteriza por un importante crecimiento. Se ha dado un proceso de re-

[1] Entrevista a Arturo Andrés Roig, "Conquistar un nuevo pensamiento crítico", *Paréntesis* (Mendoza, Argentina), núm. 2 (1999), p. 37.

construcción y de investigación de la historia de las ideas. Sin embargo, por la amplitud de los temas y problemas a tratar, siempre ha existido cierta imprecisión en su naturaleza epistemológica.

En las investigaciones actuales sobre la historia de las ideas filosófico-políticas se ha dado una redefinición en los campos epistemológicos de las ciencias humanas y cierta repercusión en ellas de la lingüística y de la pragmática del discurso.

Según el maestro Arturo Andrés Roig, la historia de las ideas y de la filosofía latinoamericana siempre se encuentra relacionada con lo que es la intertextualidad. Es la necesidad de salirse de los marcos de la filosofía y trabajar, por ejemplo, con la experiencia literaria, salirse de ésta y abarcar el ensayo, el simbolismo, el campo cultural e incorporar al análisis todos los aportes de las ciencias sociales, la antropología, la sociología. Esto quiere decir, que el filósofo latinoamericanista tiene que salirse de los estrictos marcos que ciñeron tradicionalmente el quehacer filosófico.

De esta forma, la historia de las ideas rompía con esos marcos de la filosofía académica, que la hacían aparecer "como la muchacha díscola de la familia". La historia de las ideas y la historiografía latinoamericanas —como bien ha señalado Arturo Andrés Roig— deberán construirse con base en nuestros pueblos inmersos en la constante tarea de reconstrucción histórica e historiográfica. En esta última existen ciertos compromisos sociales y políticos que hacen que algunos elementos considerados precisamente poco importantes, tengan todavía cierta vigencia. Tales elementos son el estudio de la ética, de los valores, más allá de una visión dualista, porque la función de la ideología, la utopía y el ensayo filosófico es estudiar el desencanto del socialismo, la construcción epistemológica del filosofar y la filosofía latinoamericana, la política, la democracia, la libertad, la tecnología, la pobreza y la margina-

ción etc.[2] Es necesario decir, por cierto, que aunque en todas las democracias haya corrupción visible, no necesariamente tiene que ser así. Esto se debe a que la *justicia*, uno de los grandes principios de la democracia, carece de autonomía para ejercer una práctica vigilante y reguladora de los principios ético-políticos, obviamente, por ello, es posible la corrupción. Se puede señalar que el pensamiento filosófico político en nuestra América, intenta actualmente un movimiento de rescate de lo americano desde el punto de vista de las exigencias sociales o de nuestras necesidades.

En la actualidad los ciudadanos latinoamericanos perciben la corrupción como uno de los temas lacerantes para la democracia con fuerte impacto negativo sobre la gobernabilidad. La corrupción, tanto pública como privada, se ha expandido e incluso ha empeorado en los últimos años, sin embargo, no es monopolio de América Latina sino que se encuentra operando en todo el mundo. Así lo muestran los índices de percepción de la corrupción del 2002 dados a conocer por el Banco Mundial. Esta situación requiere crear alternativas confiables que hagan posible la supervisión y vigilancia para que la democracia garantice tanto la participación como la justicia social. Para reducir la corrupción se requiere de una cultura que, al priorizar la democracia, promueva en forma simultánea su defensa activa y fortalezca la legalidad como una manera de estar alerta contra cualquier influencia que pueda corromper las demandas justas: "Una cultura que estimule a la sociedad civil a incrementar su participación en lo público y a ser más vigilante del funcionamiento del gobierno y sus instituciones. Una cultura que reconcilie la participación política, la afluencia económica y la equidad. Una cultura, finalmente, que no castigue, por

[2] *Cf.* Ricardo Salas, "La muchacha díscola", entrevista a Arturo Andrés Roig, *Época*, *Ideas* (11 de febrero de 1996).

frustración, a la democracia instalando en vez del orden y la justicia, el caos y la ingobernabilidad".[3]

En el proceso de nuestro análisis de reflexión podemos observar que desde hace ya algunos años, treinta más o menos, con la implantación del neoliberalismo en el mundo, se planteó la desaparición del Estado; como consecuencia de la globalización se presenta una especie de autorregulación y la omnipotencia del mercado o, por lo menos, el papel de éste y de la política se va a modificar, sin que ello implique necesariamente su fenecimiento. Sin embargo, debemos aclarar que cuando hablamos de Estado en su sentido genérico nos estamos refiriendo al concepto moderno de Estado-nación. Cuando se piensa en el Estado, de inmediato se lo asocia con la concepción que de él tenía Max Weber, que lo concebía como el uso legítimo de la fuerza, establecida en la configuración racional moderna, forma despersonalizada de lineamientos de orden político administrativo. Por esta razón, de acuerdo con Weber, se puede decir que la representación se le ha atribuido al Estado constitucional democrático liberal.

Los acontecimientos políticos mundiales de los últimos tres siglos, especialmente los de origen europeo, hicieron posible constatar el surgimiento de la nación moderna. Esto a consecuencia de la redefinición del sentido del Estado-nación moderno, hasta constituir una república que se abrió poco a poco al ejercicio democrático, por ejemplo, el sufragio universal, para llegar a incorporar los derechos sociales en la Constitución como resultado de las demandas de los trabajadores.

En América Latina los procesos que se siguieron en la conformación de los Estados nacionales fueron diferentes, se constituyeron repúblicas constitucionales, aunque no siempre democráticas. Por lo mismo, es necesario señalar que la

[3] Rosario Green, "Gobernabilidad en América Latina: entre el 'autismo estatal' y la 'democracia callejera'", *Este país* (México), núm. 157 (abril del 2004), p. 76.

conformación de los Estados nacionales no se dio en forma simultánea en todos los países con tradición occidental. Un análisis más detallado lleva a modificar esta primera percepción eurocéntrica.[4]

Además del Estado democrático de derecho, cuya raíz es occidental, también existen otras formas de Estado: a) despóticos o neodespóticos; b) con ordenamientos, por lo menos aparentemente, similares a los europeos, pero cuya validez y eficacia se encuentra limitada a una sola parte del territorio o de la población. En el primero —los neodespóticos— se pueden fácilmente encontrar ejemplos en la historia poscolonial africana en la que se conjugan el despotismo político —es decir, ausencia de la división de poderes— y el administrativo, conformado por una burocracia racional con la feudalización de sus funciones; en el segundo, se pueden ubicar a algunos países de América Latina, que tienen las características de ser paraestatales. Sin embargo, tras la apariencia del Estado democrático de derecho, en la práctica algunas de las funciones se encuentran privatizadas, especialmente la función judicial; o como el control efectivo del territorio que se encuentra limitado a algunas áreas de ciertos países con la finalidad de enmascarar el déficit y la debilidad intrínseca del poder del Estado, el cual se ejerce —en términos generales— en forma violenta. En este último caso, en el mismo espacio conviven formas de ordenamiento parlamentario y de administración racional —particularmente limitadas a las zonas urbanas— con otras en las que los conflictos se desarrollan y resuelven fuera de un sistema jurídico moderno. Los derechos ciudadanos funcionan de manera muy ineficiente porque su registro no es nada claro, sino más bien confuso y con grandes imprecisiones. En ocasiones se llega a pensar que para el Estado los ciudadanos son sólo números, sin considerar su dignidad como seres

[4] *Cf.* Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, México, CCYDEL, UNAM/Plaza y Valdés, 2003.

humanos. En cambio, en la mayor parte del mundo occidental, ser número significa, precisamente, adquirir una cierta dignidad como persona.

Como es obvio, es necesario realizar observaciones comparativas en la medida en que la diversidad de las situaciones es notable. Meter en un mismo saco las realidades latinoamericanas y africanas, la de los tigres asiáticos y los grandes países orientales como la India y China se ofrece a una multiplicidad de objeciones. Cabe aclarar que por lo menos en un gran número de estos Estados se presentan formas de patrimonialismo y de despotismo en lo público, como el control limitado de amplias zonas y territorios en los que persisten aún restos de formas de vida arcaicas; un alto grado de violencia política y escaso respeto por los derechos humanos. No todos los Estados han llegado a formas democráticas de derecho y posiblemente algunos no llegarán nunca.

La globalización desde América Latina

Visto lo anterior, nuestra reflexión se orienta, de manera específica, a analizar la relación entre la globalización y el Estado de derecho. Se trata de asumir una posición desde la tradición política de la cultura occidental, porque muchos de los Estados mundiales no están estructurados de acuerdo con el modelo occidental, más bien parecen un umbral sin puertas, lo que quiere decir que poco o nada tiene que oponerse a la globalización. Sus grandes carencias, su situación social y política, a medio camino entre la tradición y la modernidad, parecen concordar muy bien con la idea de un mundo económico-social donde los campos naturales de los negocios reducen a una forma de semiesclavitud a las partes restantes.

Desde esta perspectiva, al parecer, el principal recurso para poder contrarrestar este proceso es el Estado democrático de derecho. Sus instituciones pueden representar una especie

de modelo para crear organizaciones supranacionales más eficaces capaces de regular el mercado global, limitando sus efectos perversos y poniendo freno a las escandalosas y denigrantes formas de exclusión entre quienes, en los hechos, pueden ser considerados seres humanos frente a individuos que en realidad no son estimados como seres humanos, todo lo que es provocado por la lógica del mercado y de las finanzas mundiales. Empero, en el interior de estos Estados se produjeron las condiciones económicas y tecnológicas que posibilitaron la globalización y son ellos los que obtienen las mayores ventajas de la misma.

La globalización es la culminación de la expansión de los Estados europeos a través de formas imperiales de colonización. Es posible que sea la victoria absoluta más importante del mercado en la actualidad, pues se acepta como un hecho incuestionable. En este proceso de política global del capitalismo han dejado de actuar las resistencias que, bien o mal, oponía el bloque soviético. Al dejar de existir esa mitad del mundo ubicada fuera del mercado, la globalización se ha convertido en el fruto de una victoria política y en la imposición del modelo de Estado de las sociedades occidentales, especialmente de la norteamericana.

Pensar el futuro desde el presente para comprender el pasado partiendo de una perspectiva latinoamericana significa, entre otras cosas, profundizar sobre los problemas económicos, políticos y sociales en los que se encuentra inmersa la región, en un mundo de desarrollo del capital globalizado. Ello obliga a ser creativo y a desarrollar las condiciones intelectuales y políticas pero también las acciones concretas que propicien el avance en busca de soluciones teóricas y prácticas que redunde en beneficio de los latinoamericanos. Tareas necesarias e ineludibles y por ello impostergables.

Ahora bien, ¿cuál es futuro de las sociedades latinoamericanas en el mundo globalizado? Es preciso ubicarse más allá de la tendencia de Néstor García Canclini, quien considera

que las naciones latinoamericanas se encuentran en desconstrucción, en retroceso, en decadencia, y remachar con crudeza que en América Latina apenas quedan "cultura y sociedades nacionales con perfiles históricos distintivos".[5] Debe prevalecer nuestra confianza en las propias capacidades y en la disponibilidad para el cambio y transformación de una realidad social apabullante y opresiva. Por encima de las visiones de los estudios culturales y poscoloniales y más de allá de la propuesta de García Canclini, se puede decir que las identidades y las culturas latinoamericanas en la actualidad como nunca antes se afirman en su valor entitario y buscan nuevos rumbos que propicien y hagan posibles las utopías sociales de justicia, equidad, solidaridad y democracia.

Sin embargo, García Canclini nos da el "remedio" —según su entender— para resolver los problemas urgentes de América Latina: pero en tal remedio se nota el desconocimiento de los grandes problemas regionales urbanos y rurales, que de ninguna manera pueden ser reducidos a un ensayo de género narrativo-reflexivo, porque la historia y la realidad social, política y cultural de nuestra América rebasan las formas narrativas, son mucho más que eso, son problemas ancestrales resultado de siglos de desigualdad e injusticia. Los latinoamericanos no colonizados intelectual y culturalmente, esos, como diría Martí, "que tienen fe en su tierra", realizan un ejercicio crítico del pensar, pero también de las teorías sociales, políticas y económicas y, por lo mismo, asumen una posición —como escribe Horacio Cerutti, problematizadora— de la realidad y del saber latinoamericanos, de las relaciones con el mundo donde juega un papel de relevancia la intercontextualidad.

Es innegable que la globalización y el neoliberalismo lesionaron las fronteras territoriales, culturales y sociales, pero no

[5] *Cf.* Néstor García Canclini, *Latinoamericanos en busca de un lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 51-52, 81-95.

por ello se tienen que asumir posiciones poscoloniales que consideran a los países dependientes y subdesarrollados —que antes fueron colonias— condenados a repetir la experiencia, los valores y la cultura coloniales. En América Latina esta etapa ha sido superada hace más de un siglo: ya no pretendemos repetir la experiencia histórico-social, cultural e ideológica europea porque además es imposible, la experiencia histórica y cultural de otra nación es irrepetible, cada nación produce su propia experiencia como respuesta a las realidades más urgentes que aún no han sido resueltas.

Es necesario reconocer nuestras limitaciones, errores, inseguridades, pero también aciertos y avances; es decir, hacer un balance que permita ir más allá de lo inmediato, de la "vida cotidiana", romper con el tedio, la pereza intelectual y física generados por el olvido y el abandono, por la autodevaluación y la minusvaloración de los seres humanos sociales y políticos. Esto implica tomar conciencia, mediante una actitud crítica de la situación de la realidad social y política circundante; asumir responsablemente con los otros, proyectos y compromisos para el cambio, que busquen el desarrollo de las potencialidades en un campo histórico-social concreto y más propicio para el ejercicio de la justicia, la democracia, la igualdad, la equidad y la solidaridad. Para ello se requiere reconocer que los ciudadanos, los integrantes de una comunidad, son diversos, pero esto no impide llegar a consensos y concertaciones negociadas en busca del bien común; lo que de ningún modo se debe confundir con la vieja idea de democracia radicada sólo en la decisión de las mayorías, sino en una democracia que sea incluyente, donde cuentan tanto las mayorías como las minorías. Es decir una democracia donde todos tienen los mismos derechos y obligaciones; para lo cual es necesario accionar nuestras potencialidades y trabajar en grupo y con la comunidad.

Hoy ya no parece aventurado afirmar que en la realidad latinoamericana la globalización del capital transnacional y la

aplicación del neoliberalismo se encuentran totalmente generalizados y, lejos de lo que se creyó en las dos décadas anteriores, se han tornado un obstáculo para el desarrollo de las libertades y de la democratización. Por diferentes vías, los sistemas políticos en la región se han puesto al servicio de los intereses transnacionales.

Por una diversidad de razones de orden económico, político y social, los gobernantes obedecen (casi) ciegamente los dictados del capitalismo global radicado en los principales grupos económicos de poder mundial. La mayoría de los grupos políticos y económicos con amplia capacidad productiva y de decisión nacional se ha transnacionalizado, porque ha llegado a la conclusión de que esa forma de inserción en la economía mundial es racionalmente coincidente con su proyecto nacional de dominación interna.

De allí, que para poder enfrentar este tipo de problemas sea necesario pensar en el futuro de la democracia en América Latina; de sus vínculos con la praxis, con el libre ejercicio político encaminado hacia el logro de una democracia real, participativa y popular, a pesar de las limitaciones que impone el sistema de economía global y sus aliados locales en las diversas naciones.

Es inocultable que las empresas transnacionales realizan una competencia desleal contra los productos nacionales y desestabilizan y destruyen tanto la organización como la estructura económica productiva. A través de los sistemas *mass mediáticos* lesionan entre nosotros las culturas nacionales, modo de vida y estilo de consumo de individuos cuya capacidad de compra es muy limitada, y en tanto la pobreza crece de forma exponencial. Esto lleva a que los sujetos sociales se perciban —a sí mismos y ante el mundo— como entes degradados, devaluados e implícitamente determinados por parámetros para la organización política de la sociedad.

Las principales empresas que operan a nivel global cubren todo el espectro de la actividad humana: desde la explotación

de recursos naturales, la producción de bienes y servicios, la educación y la enseñanza, la información y la comunicación, pasando por la publicidad, el entretenimiento, el deporte, el turismo y el uso del tiempo libre.

Se puede decir que las 24 horas típicas de un consumidor, contienen la presión sistemática y constante de los valores de un modelo de vida transnacional, extranjerizante, y elitista, y profundamente excluyente de las mayorías y también de algunas minorías en las que genera frustración, resentimiento, desengaño y desesperanza. La manipulación del individuo, la presión subliminal, la socialización inconsciente y la oferta del "nuevo dorado globalizado" de la mundialización, se convierten en los elementos clave de la implantación de un nuevo modelo de desarrollo orientado —en beneficio propio y en el de sus tutores transnacionales— por las minorías nacionales detentadoras del poder económico en América Latina.

La implantación del modelo de desarrollo regido por los principios de la globalización se está dando de diversos modos en Latinoamérica, de acuerdo con las idiosincrasias de las minorías nativas pero, finalmente, ya se ha implantado. Por esto mismo, se le puede calificar como una forma mimética de los modelos de desarrollo de los países capitalistas postindustriales, pero convenientemente adaptados y adecuados para aplicarlos en los espacios locales. Sin embargo, podemos observar que lo que no ha cambiado es su lógica interna, su racionalidad integradora y la ideología centralizadora que la sustenta, regida por el principio de que la economía y las relaciones sociales se despliegan sobre la base del mercado y el consumo y de las llamadas leyes de funcionamiento. Dentro de este ámbito, el capital es, por principio, más importante que el trabajo en el proceso productivo; la empresa privada es más eficiente que la pública y, por lo tanto, más apta para manejar y orientar la economía.

En la actualidad parece repetirse, aunque matizada y sin decirlo, la premisa esencial "desarrollista": es necesario "crecer

primero y distribuir después", postulado aducido como principio común axiomático, autodemostrado, donde el gasto privado será siempre más productivo que el público. Todo ello envuelto en la mitología del capital transnacional, global "neoimperialista", que sostiene que "el capitalismo libera al individuo" y le permite ser dueño de su propio destino, radicando el concepto de libertad en su capacidad de consumir, en una cuasi exhortación bíblica: "el consumo os hará libres". Se olvida que el consumo requiere ingresos y que el propio modelo lejos de democratizar la distribución del ingreso hacia las mayorías, lo concentra en las minorías ricas.

Así, la implantación del neoliberalismo y la globalización económica en América Latina sólo exhibe, hasta ahora, sus resultados inmediatos de todos los días: la violencia, la pobreza, la marginación, la corrupción y la desigualdad desmesurada e inhumana entre los seres humanos. La condición política para todo lo anterior es la concentración simultánea del poder coercitivo que encarna la nueva reconfiguración del Estado global y que se expresa a través de regímenes excluyentes de participación política y económica. Por lo tanto, la lucha por la democracia política requiere y exige también la instauración de la democracia económica y social.

Análisis de la teoría de la transición

Sociólogos y teóricos políticos —hace cerca de treinta años— plantearon en el horizonte histórico las trayectorias de la política mundial, que algunos llamaron "tercera ola de la transición a la democracia". Incluso, también la llamaron el "cuarto período de la democracia". En la actualidad es posible observar en los diversos países de América Latina que ambas posiciones están siendo cuestionadas.

El supuesto casi automático de los promotores de la democracia durante los años cumbre de la "tercera ola", señala

que cualquier país que se saliera de la dictadura estaba en "transición a la democracia". Esta transición, sin embargo, sigue siendo imprecisa y, en muchos sentidos, equivocada porque algunos de los países en vías de desarrollo, entre ellos muchos de América Latina, no se democratizaron. Algunos adoptaron signos o rasgos ligeramente democráticos sin mostrar, en ciertos casos, que no era posible seguir alguno de ellos de un modo predecible ni confiable. En los países llamados de "transición a la democracia" los patrones políticos más comunes eran de un pluralismo débil y la política de un poder dominante: esos patrones incluyen elementos democráticos que se deben entender como posibles trayectos o recorridos y no precisamente como estaciones hacia el camino de la democracia liberal.

Es importante señalar que considero que en este modelo el uso del término "país en transición" no sólo no sirve de gran cosa sino que, más bien, deberán ser desafiadas sus supuestas etapas y partir de la práctica de llevar un control del registro de las experiencias políticas. Entre los casos de democratización que se pueden destacar se encuentran Taiwán, Corea del Sur y México. Estos países, sin embargo, no pasaron por la experiencia paradigmática de la insurgencia democrática seguida de elecciones nacionales y de un nuevo marco institucional democrático. Sus procesos políticos se han ido definiendo prácticamente —podría decirse que desde un fenómeno opuesto— como un proceso de liberalización gradual incrementado con una oposición política más o menos "organizada" que presionó para el cambio en elecciones sucesivas, hasta que finalmente lograron ganar.

En países que pasaron por alguna versión de lo que parecería una insurgencia democrática, la supuesta secuencia de cambio, primero como el establecimiento de las cuestiones esenciales y después el trabajo a partir de las reformas del segundo orden, no fácilmente se sostiene. Las cuestiones esenciales surgieron en momentos impredecibles y terminaron con

lo que se suponía iban a ser largas etapas de "transición" —como en las crisis políticas del Ecuador, la República Central Africana y Chad—. Además, terminaron también con varios de los diversos componentes del proceso de consolidación; supuestos como el desarrollo de partidos políticos y de la de la sociedad civil, la reforma judicial y el desarrollo de los medios casi nunca se ajustaron al ideal tecnocrático de secuencias racionales, en cuya base construyeron los marcos de análisis de indicadores y los objetivos estratégicos de los promotores de la democracia. Aquí se encuentran procesos caóticos de cambio que avanzan y retroceden y que se van por cualquiera de los lados, más que hacia delante, así fuera en forma irregular.

La suposición del paradigma de la "transición democrática" —como aquella que no sólo logró elecciones regulares y fidedignas sino que más confirió legitimidad democrática a los nuevos gobiernos, garantizando así la participación política aguda y el cumplimiento democrático—, se quedó corta con sus propias demandas. En muchos países en los que se da la "transición" aún se mantienen elecciones libres, regulares y legítimas. Sin embargo, la participación política, más allá de las votaciones, sigue siendo superficial y el cumplimiento gubernamental débil. En la mayoría de los países el abismo entre las élites políticas y los ciudadanos parece basarse en formas estructurales, tales como la concentración de la riqueza o ciertas tradiciones socioculturales que las elecciones en sí mismas no resuelven.[6]

Lo anterior nos da una idea de por qué con frecuencia en la mayoría de los países la competencia electoral estimula muy poco la renovación o el desarrollo de los partidos políticos. Se presentan patologías graves, como aquélla de partidos altamente personalistas, en transición e, inclusive, en mutación, o

[6] *Cf.* Magallón Anaya, "Transiciones democráticas en América Latina", pp. 131-172.

clientelismos políticos que parecen coexistir durante largos períodos con ciertos procesos legítimos de pluralismo político y de competencia. Estos desengaños no significan realmente que las elecciones carezcan de sentido, empero, la comunidad internacional debe continuar impulsando las elecciones libres y limpias, no obstante que se hayan reducido mucho las expectativas en el sentido de que las elecciones lograrán generar el cambio democrático.

Sin embargo, es importante señalar que cuando las "precondiciones para la democracia" fueron desterradas con entusiasmo en los primeros comienzos de la "tercera ola de transición a la democracia" una realidad contraria pesaba en la configuración de las soluciones políticas que estaban trabajando desde atrás. Si se observan los casos recientes de democratización —como los que se encuentra en la Europa Central, el Cono Sur o el Este de Asia— es claro que la relativa riqueza económica aunada a una experiencia política pluralista han contribuido a su éxito. En cambio, si comparamos regiones tanto del antiguo mundo comunista o, mejor dicho, del "socialismo real" o "histórico", así como del África subsahariana, se evidencia que las herencias institucionales específicas de los regímenes anteriores afectaron de manera notable los intentos de transición.

Durante los años noventa del siglo XX gran número de académicos empezaron a desafiar las líneas de las "no precondiciones" y después de analizar las funciones de la riqueza económica, la herencia institucional y las clases sociales, como otros factores estructurales, concluyeron que estos aspectos eran relevantes en la transición democrática.

Sin duda, ha sido duro para la comunidad promotora de la democracia llevar a cabo su trabajo, pero se han aferrado a su enfoque tanto en los procesos políticos como en las instituciones. Les preocupa que tratar de combinar este enfoque con las perspectivas económicas o socioculturales pueda

conducirlos una disminución de la asistencia o del apoyo para la democracia.

En el paradigma de "la transición a la democracia", la reedificación del Estado ha sido otro de los más largos y grandes problemas que ha ido más allá de lo que originalmente se pensaba. Al contrario de las suposiciones de los activistas que ayudaban a la democracia, muchos países de la "tercera ola" tenían que enfrentar desafíos muy importantes en la edificación del Estado. Por esto mismo, si los países latinoamericanos quieren avanzar hacia la consolidación de la democracia son necesarios otros marcos de análisis, nuevas discusiones, quizá buscar nuevas formas para el cambio político acordes a las demandas de la realidad actual, al respeto del ejercicio de la libre discusión y al análisis de los problemas de todos en las casas de todos. Sólo así la transición dejará de ser una "entidad metafísica" y se convertirá en una práctica cotidiana de la democracia.

LA IDENTIDAD DE LOS LATINOS EN ESTADOS UNIDOS

Axel Ramírez

En el verano de 1987, el repentino y sorprendente éxito de *La Bamba*, un filme que trata sobre la vida de Ritchie Valens —que en realidad se apellidaba Valenzuela— generó una reacción muy optimista entre de los medios de comunicación en relación con el papel que desempeñan los *latinos* en el escenario nacional estadounidense, aunque las ironías que contiene la película pasaron casi inadvertidas.[1]

El papel de Valens no lo interpretó un chicano sino por un joven actor llamado Lou Diamond Phillips, nacido en las Filipinas y criado en Texas; posteriormente, en 1988, Phillips representó de nuevo a un chicano en *Stand and Deliver* (*Con ganas de triunfar*), una película que trata sobre la vida de Jaime Escalante, el bonachón boliviano profesor de matemáticas que llevó a cabo una significativa labor en una escuela secundaria del Este de Los Ángeles. Escalante fue interpretado por el actor chicano Edward James Olmos, quién se crió en el Este de Los Ángeles. El libreto fue coescrito y el filme dirigido por Ramón Menéndez, un cubano graduado en la Escuela de Cinematografía de la Universidad de Los Ángeles.

Los argumentos de ambos filmes nos sugieren lo problemático que pueden resultar los términos: *hispano, chicano y latino.* Las dos películas que llamaron tanto la atención positiva hacia los *hispano/latinos*, en realidad se referían a los chicanos de Estados Unidos, paralelamente fueron

[1] Peter Skerry, "Los hispanos: realidad o invención", *El nuevo Herald* (Miami), 4-x-92.

proyectos en los que participaron latinos de ascendencias diversas, lo que sugirió la imagen de una naciente cultura multiétnica. Sin embargo, ambas películas generan los siguientes cuestionamientos: ¿tendrá alguna sustancia el término *latino* o es simple y llanamente la creación de magnates de los medios de información y empresarios políticos? La respuesta podría ser que constituye un término artificial pero que puede llegar a definir situaciones reales.

La idea de lo latino se manejó desde un principio como un refuerzo a lo *hispano*, aprovechando el éxodo de trabajadores provenientes de los diversos países de América Latina que llegaban a trabajar a Estados Unidos. Pero, a imagen y semejanza de los hispanos, los latinos constituyeron un grupo integrado alrededor de una burguesía latinoamericana que radicada en el país, y les resultó atractivo vender la idea de una *latinoamericanidad* o "América Latina en Estados Unidos".

Sin embargo, si existe algún país en el mundo que necesita redefinir sus etiquetas es, indiscutiblemente, Estados Unidos, ya que durante muchos años se ha venido tejiendo una asombrosa red de términos lingüísticos que, en lugar de aclararnos el panorama, nos conducen a una confusión enorme. Así, términos como *pocho, mexican-american, pachuco, surumuato, chicano, cholo, hispano, latino, chicanadian, native born chicano, foreign born chicano, reverse chicano, chicalango* etc., son sólo una parte de ese amplio espectro de subculturas novedosas.

Antropológicamente hablando, la autodesignación de cualquier grupo étnico o político reviste una importancia singular ya que: "la ceremonia de nombramiento o de autodefinición, es uno de los actos más importantes que comunidad alguna puede realizar. Particularizar al grupo con un nombre es un paso fundamental en la evolución de la conciencia [...] El nombramiento conjuga la historia y los valores del grupo,

proporciona una identificación necesaria".[2] O, por otro lado, puede implicar la estrategia de un Estado-nación, para separar y mantener alejados a ciertos grupos del entorno nacional, aceptándolos, paradójicamente, para rechazarlos. En la proyección del Censo del 2000 en Estados Unidos —dada a conocer en el mes de mayo del 2001— 281.4 millones de estadounidenses fueron censados —excluyendo a Puerto Rico, Islas Vírgenes, Guam, Samoa y las Islas Marianas— de los cuales 35.3 millones (12.5%) fueron tipificados como *hispanos*. Los mexicanos representaron 7.3%, puertorriqueños 1.2%, cubanos 0.4% y otros hispanos 3.6% del total de la población.[3] Sin embargo, se tuvo el cuidado de especificar que "los términos *hispano* y *latino* pueden ser utilizados intercambiablemente para reflejar la nueva terminología de los estándares de la Office of Management and Budget de 1977, que serán implementados el 1º de enero del 2003".[4]

De acuerdo con Patricia Casasa, las dificultades para clasificar a los grupos minoritarios en los resultados de los censos anteriores obligaron a las autoridades a cambiar las estrategias de las encuestas y, por ello, en esta ocasión incluyeron preguntas que obligaron a la población a definir sus propios orígenes. Sin embargo, la estrategia fue criticada y cuestionada por los grupos que luchan por los derechos civiles, ante el temor de perder o disminuir su influencia política, o temiendo que esa clase de información causara confusión al impulsar leyes de protección igualitaria, temor que se confirmó rápidamente debido a que cerca de 2.4%, o sea 6.8 millones, de los 281.4 del total de la población estadounidense, marcaron más de una opción en lo referente a combinaciones como

[2] *Cf.* Rudolf A. Anaya, *Aztlan. Essays on the Chicano Homeland*, University of New Mexico Press, 1991, citado por Arturo Santamaría, *La política entre México y Aztlán; relaciones chicano mexicanas del 68 a Chiapas 94*, México, UAS, 1994, pp. 15-16.

[3] US Census Bureau, Issued May 2001.

[4] *Ibid.*

blanco y negro o asiático y blanco. Muchos de los que se auto conciben como pertenecientes a "más de una raza" son producto de los matrimonios interraciales, sin embargo la "latinidad" es considerada como perteneciente a una etnia, no a una raza, y la etnicidad puede incluir cualquier raza.

En 1940 Estados Unidos definió a los *latinos*, en el 2000, los *latinos* están definiendo a Estados Unidos; por lo tanto, *latino* es una definición nueva y ambigua, una categoría cultural que no contiene una significación racial precisa ya que los *latinos* pueden ser blancos, negros, indígenas y, posiblemente, una combinación de todos.[5] Provienen de países tan variados de América Latina y el Caribe como México, Colombia, República Dominicana etc., pero en realidad "ellos no vinieron a Estados Unidos, Estados Unidos vino a ellos"; son los nuevos estadounidenses de los cuales dos tercios son inmigrantes o hijos de inmigrantes.[6]

Como muchos otros inmigrantes en Estados Unidos, tienen diferentes historias, diversas sensibilidades culturales y muy disímbolos predicamentos sociales; los vectores: raza, color, género, estatus socioeconómico, lenguaje, estatus migratorio y modo de incorporación a Estados Unidos permean sus experiencias.[7] Lo más importante de todo es que están a punto de tomar la delantera y ser colonizadores —en número sin precedente— en el vecino país del norte, estipulándose que para el 1º de julio del año 2059 la población blanca anglosajona será solamente de 49.9%.

Sin embargo, dada la heterogeneidad, la ambigüedad y las fisuras internas, ¿qué argumentos pueden esgrimirse para

[5] *Cf.* Marcelo M. Suárez-Orozco y Mariela M. Páez, "The Research Agenda", en *Latinos; Remarking America*, Berkeley, University of California Press / David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 2002, pp. 1-37.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

construir una identidad pan étnica latina?, ¿los *latinos* en Estados Unidos estarán equilibrados, maduros para lograr el sueño bolivariano de la unidad que por siglos se les ha escapado a sus hermanos y hermanas en América Latina?, ¿deberá cada subgrupo *latino* seguir su propio camino, esto es, cubanos en una dirección, mexicanos en otra, dominicanos en otra más etc.?, ¿no será más sabio, empíricamente aceptable y más prometedor conservar la mirada fija en grupos individuales como: cubanoamericanos, dominicoamericanos? y así, ¿si o no?[8]

El amplio análisis que llevaron a cabo Marcelo M. Suárez-Orozco y Mariela M. Páez resulta sumamente sugestivo en este aspecto, por lo que convendría seguirlo muy de cerca. Ellos señalan que el nivel pan étnico está basado en la política, en consideraciones teóricas y en temas sociohistóricos; como los latinos son jugadores en espacios sociales, las categorías *raza* y *etnia* tienen altas implicaciones políticas y económicas; constituyen herramientas críticas en el quehacer del aparato de Estado, ya que el gobierno de Estados Unidos utiliza estas dos categorías con varios propósitos: realizar censos, fijar impuestos, proratear representaciones políticas. Asimismo, los conceptos de *raza* y *etnia* son creados por la política del Estado y vertidos en instancias como Derechos Civiles, Affirmative Action, Equal Opportunity, necesidades estratégicas y emocionales,[9] y para nadie escapa el hecho de que las grandes oleadas migratorias provenientes de América Latina son responsables de la actual latinoamericanización de Estados Unidos.

La Guerra Fría fue significativamente distintiva en la relación de Estados Unidos hacia América Latina y se basó en la primacía sobre la región que se había debilitado en ciertos momentos. En su conducta posterior, y como clave de algunos aspectos de su política hacia América Latina, el gobierno de Estados Unidos muy frecuentemente se comportó como si estuviera bajo el

8 *Ibid.*
9 *Ibid.*

hechizo de "demonios ideológicos",[10] que lo llevaron a intensificar sus intervenciones militares en el Caribe, Centro y Sud América. Desde la década de los cincuenta hasta el desmantelamiento del Muro de Berlín en 1989, las tensiones producidas por la Guerra Fría en el contexto latinoamericano tomaron la forma de movimientos insurgentes y contrainsurgentes que se extendieron desde la frontera sur hasta la Patagonia.

La implicación de Estados Unidos en estos conflictos se fue intensificando e incrementó el rango de nuevos refugiados y migrantes; una década después de la intervención estadounidense un millón de asilados buscaron refugio y comenzó la emigración hacia esa área del mundo, situación solamente comparable con los primeros efectos de la intervención en Vietnam;[11] asimismo, la intervención de Estados Unidos en República Dominicana, en la década de los sesenta, provocó la migración hacia ese país. Durante los ochenta, se llevaron a cabo 100 mil asesinatos políticos en Guatemala y 75 mil en El Salvador; una década después de la intervención de Estados Unidos un millón de asilados buscaron refugio, de tal manera que actualmente: guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses, así como de otros países de América Latina, dicen a los estadounidenses: "¡estamos aquí, porque ustedes estuvieron allí!".[12]

Posteriormente, las intervenciones militares de Estados Unidos ya no estuvieron permeadas por el temor al comunismo y la competencia con la Unión Soviética, sino que emergieron nuevos problemas de seguridad nacional: drogas, inmigración indocumentada y, después del 11 de septiembre, el terrorismo y la reestructuración económica. El esfuerzo antinarcótico militarizado provocó en Colombia un desplazamiento de casi

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*

dos millones de ciudadanos, más que los que desplazó la guerra en Kosovo; es lógico predecir que el número de la migración colombiana crecerá exponencialmente, por lo que la política de Estados Unidos tendrá que confrontar esa problemática dentro de su propio país.

Los latinos del Caribe, fundamentalmente puertorriqueños y dominicanos, están comprometidos con un profundo transnacionalismo, o sea, estrategias económicas, políticas y culturales, llevadas a cabo por personas en la diáspora a través de espacios nacionales, lo que les permite llevar una doble vida que conlleva doble conciencia y doble lealtad étnica viviendo entre la Isla y tierra firme. Rosario Ferré, en una de sus mejores novelas, señala que no cree que exista país latinoamericano donde la definición de la nacionalidad constituya un problema tan agudo como lo es hoy todavía en Puerto Rico.

> La nación se debate en un constante autoexamen que recuerda la obsesión de los novelistas españoles del noventa y ocho con el *qué somos* y el *cómo somos.* ¿Somos latinoamericanos o norteamericanos? ¿Seremos Estado de la unión, estado libre asociado o país independiente? ¿Base nuclear y militar, o puente conciliador entre dos culturas? ¿Cordero pascual del escudo de los Reyes católicos o chivito estofado de san Juan Bautista? ¿Piragua de papel en aguas de piringa o peñón de Gibraltar perdido en el Caribe? ¿Gallito kikirikí guapetón o veleta vertiginosa, que cuando apunta hacia el sur nos dirige hacia el norte y cuando apunta hacia el norte nos dirige hacia el sur? ¿Paraíso del perito político o del perito lingüístico? ¿País *esquisinifrénico* con complejo de Hamlet?, nuestra personalidad más profunda es el cambio, la capacidad para la transformación, para el valeroso transitar entre dos extremos o polos.[13]

[13] Rosario Ferré, *Maldito amor*, Río Piedras, Huracán, 1988, p. 13.

Los dominicanos por su lado, han desarrollado adaptaciones políticas, económicas y culturales que implican un alto grado de transnacionalismo: envían grandes sumas de dinero a su país, se encuentran enganchados en los procesos políticos de allá, regresan periódicamente con sus hijos para que se nutran de los lazos sociales y culturales de la isla etc.; los puertorriqueños tienen otra dinámica transnacional: envían menos dinero a la isla, permanecen social, cultural y políticamente ligados a la isla.[14] Los mexicanos, en cambio, han desarrollado una conducta prototransnacional.

Los cubanos, dejaron una sociedad en transición para entrar a otra que busca sus propias definiciones e intentaron definir su identidad y su cultura en ella. ¿Qué significa ser cubano en un país que no es Cuba? ¿Puede un exilado cultural cubano progresar en una sociedad que proclama el pluralismo étnico y recompensa la conformidad anglosajona? Para ellos es muy importante mantener el sentido de *cubanidad*, ¡es crucial!, pero de ninguna manera para el momento de la repatriación sino, para mantener los lazos culturales que les permitan sobrevivir en una comunidad distinta como es Estados Unidos, y si los cubanos de la isla han estado redefiniendo su identidad en el contexto de la revolución política y cultural, los emigrados también tienen que redefinirse. De hecho existe una gran resistencia a ser llamados *inmigrantes* porque ello implica una elección, prefieren ser llamados *exilados* porque éste término aísla y distingue: es una situación política fuerte; la Cuba de ayer *versus* la Cuba que puede ser.

Los *latinos* comparten un lenguaje común: el español, aunque no todos lo hablan. Ilan Stavans nos dice:

> *To be o ser*, ésa es la verdadera cuestión: el español y el inglés, una lengua natal y otra adoptada, un pie aquí y otro al otro

[14] Suárez-Orozco y Páez, "The Research Agenda".

> lado de la frontera y en el Caribe, un hogar en la patria y en el extranjero. Un gallo en los Estados Unidos canta: *cock-a-doodle-do*; otro en Guatemala dice: *qui-qui-ri-qui*; un tercer gallo latinoestadounidense, *cockadudledea y quiquiriquea* simultáneamente. Español o inglés: ¿cuál es la verdadera lengua materna del latino? Ambas lo son, además de una tercera opción: el *spanglish* o *inglañol*, un híbrido.[15]

Pero, la importancia que guarda el español para Estados Unidos es por demás notoria; el 13 de septiembre del 2002, la CBS transmitió para una audiencia de 74 millones, comerciales en español con subtítulos en inglés, durante el Latin Gramy Award, aunque en mayo del año anterior, George Bush intentó, sin mucho éxito, hablar en español por radio, lo que también nos conduce a pensar en una división étnica y lingüística con 20 millones de hispanohablantes. Como dato curioso, la palabra *inglés* no figura en la Constitución de Estados Unidos, ni en ninguna enmienda posterior, por lo que podríamos cuestionarnos; ¿quién dijo que el inglés es el idioma oficial? El país nació de una idea, de un lugar o *locus*[16] y posteriormente adoptó un idioma, por ello el monolingüismo es la base de su identidad, misma que se ve fuertemente amenazada por la presencia de otro u otros idiomas, entre ellos el *spanglish,* o el caló chicano, también conocido como "hablar del modo loco".

Los *latinos* están divididos por raza, color, clase, género, origen nacional, lengua (¿dialecto, entonaciones?) etc., todo ello en el contexto de un emergente sistema de emigración interamericana que puede ser caracterizado 1) por el flujo ininterrumpido de la migración mexicana, 2) por oleadas de migrantes

[15] Ilan Stavans, *La condición hispánica: reflexiones sobre la cultura e identidad en los Estados Unidos*, México, FCE, 1999 (col. *Tierra Firme*), pp. 159-160.

[16] *Ibid.*, p. 162.

más limitadas en el tiempo y 3) por un patrón caribeño de intensa migración circular.[17]

Respecto a los latinos, la identidad representa un problema bastante añejo y no circunscrito exclusivamente a ellos. En el año 429 a.C., Sófocles estrenó su obra *Oedipus Tyrannos* en donde aborda el resbaladizo y nebuloso problema de la identidad; "Yo mi linaje lo tengo que descubrir, por más villano que él sea" nos dice Edipo, conduciéndonos a la idea de que una suerte de identidad colectiva y por supuesto, una identidad individual, son el trasfondo ineludible del "¿sabré quién soy?". En *Oedipus Tyrannos* cada *yo* es un *yo* social porque existe una categoría y un rol, aunque no sea el que le corresponde a Edipo. De hecho, nuestro personaje pasa por toda una serie de roles sociales e identidades colectivas impregnadas, casi todas ellas, por el significado mítico y simbólico de la identidad; representa a una persona normal colocada en circunstancias extrañas y apartada por un destino extraordinario; los papeles que desempeñaba antes del descubrimiento de sus orígenes representan otras tantas identidades y "ubicaciones" colectivas. Para los chicanos, como en el caso de Edipo, podríamos hablar de la identidad como una *performance* y aunque aparentemente la identidad de los latinos tiende a ser regional eso es algo sumamente engañoso. Por *performance* entenderemos no una simple y llana actuación, sino "la manera en la cual algo o alguna cosa funciona". Las naciones no pueden darse el lujo de desarrollar su identidad a partir de una introspección, ya que también intervienen factores externos, esto es, las naciones se desarrollan en el contexto de otras naciones.[18]

Mexicanos, cubanos, puertorriqueños, chicanos, centro y sudamericanos, latinos, hispanos etc., poseen una identidad

[17] Suárez-Orozco y Páez, "The Research Agenda".

[18] *Ibid.*

que es una *performance,* esto es que pueden "actuar" una identidad o varias y de hecho lo llevan a la práctica cuando extraen la esencia de la herencia española, indígena, afroamericana, caribeña, lo mestizo, lo latinoamericano, el género y la clase porque, a fin de cuentas, la identidad consiste en identificarse "como" y "con", aunque dichas identidades pueden ser colectivas, situacionales, individuales, regionales, espaciales, territoriales etcétera.

El problema de las regiones es que se fragmentan en localidades y éstas, a su vez, en poblaciones independientes, por lo que el regionalismo es incapaz de mantener la movilización de sus habitantes. De hecho resulta sumamente sencillo deslizarse de un tipo de identidad a otro! Y el lenguaje es precisamente uno de los bloques cruciales para comprender la identidad latina, partiendo del hecho de que fueron los grupos de origen latinoamericano los que propusieron dicho término.

En el intento de construir una identidad latina dentro de Estados Unidos, jugaron un papel definitivo dos factores: uno, las visiones políticas panamericanistas de Bolívar y Martí y dos, las políticas raciales segregacionistas en Estados Unidos implementadas desde la década de los cincuenta. Se pensaba unificar por sobre las diferencias, aunque también se utilizaban estas últimas como arma política.

Las etiquetas "chicano", "hispano" y "latino" se crearon para buscar espacios y legitimizar presencia, pero también para *¡negociar una identidad!*; para Chon Noriega, "lo latino no es tanto una posición identitaria como un hilo para el movimiento social que busca cambiar los trazos del mapa de América (*to re-map America*)",[19] aunque la movilización de otros grupos

[19] Chon A. Noriega, "Introduction", Chon A. Noriega y Ana María López, eds., *The Ethnic Eye: Latino Media Arts*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996, pp. ix-xxii.

latinoamericanos y las políticas de coalición han contribuido e-normemente a que el término *chicano* haya sido minimizado por considerarlo segregacionista; quizá sea importante retomar el caso concreto de América Latina en donde se trata de identificar una identidad propia para Latinoamérica, pero desde una conciencia de la marginalidad.

En Estados Unidos, la emergencia de grupos nuevos como "*nuyoricans, chicanadians, mexipinos* (donde lo simbólico que los une son los burritos y el *bagoong*)" etc., nos conduce a plantearnos si nos encontramos frente a identidades biraciales y biculturales, o si estamos ante un futuro multirracial. Pensamos que todo dependerá de la subversión de las construcciones históricas de la identidad racial y cultural, así como de una reinterpretación de lo que significa ser biracial y bicultural.

Intencionalmente nos hemos permitido dejar de lado a los chicanos, que aunque encarnan estrategias duales, constituyen una unidad reflejada en el propio término. Es un término único, distinguible de los demás al crear al otro; subraya una supuesta diferencia total; un ideal posible sólo en un espacio ideal. Por *chicano* se debe entender, de acuerdo con Tino Villanueva, una postura de autodefinición y desafío, impregnada del empuje regenerativo de autovoluntad y de autodeterminación, de una conciencia de crítica social, de orgullo étnico-cultural, de concientización de clase y de política. Aunque de manera mucho más modesta, para quién esto escribe, un chicano es un estadounidense de ascendencia mexicana cuya ideología se sustenta en una herencia cultural opuesta a lo angloamericano. Por lo que un chicano no puede ser ni latino ni mucho menos hispano, es simplemente eso: ¡un *chicano*!, que profesa la filosofía política del *chicanismo* definida como "la filosofía del Movimiento Chicano sustentada en el nacionalismo, entendido éste como el punto aglutinador que trasciende todas las facciones de clase, políticas, económicas y religiosas, en favor de un común denominador que permita amalgamar a todos

los miembros de la comunidad",[20] por ello no puede ser incluido en ninguna otra denominación ya que inclusive, como asevera Elizondo, los estadounidenses no pueden ver a los chicanos sino como a un enemigo no asimilable y, por ende, peligroso e indeseable, lo que no suele suceder con los *latinos* e *hispanos*.

Aunque no deja de ser inquietante la reflexión de Amin Maalouf cuando intenta comprender por qué en la historia humana la afirmación de uno significa la negación del otro. Pero al mismo tiempo rechaza la aceptación resignada y fatalista de tal hecho. Su mensaje es que se puede ser fiel a los valores propios sin verse amenazado por los de los demás. Para él, la identidad no puede estar hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancadas y no es que tenga varias identidades: tiene solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una "dosificación" singular que nunca es la misma en dos personas. Por lo anterior podemos darnos cuenta del problema que conlleva la etiqueta *mexican-american* que destaca dos nacionalidades y enfatiza la disyunción y la dualidad; evoca la asimilación como un proceso tradicional estadounidense. Su ambigüedad ¡es una ventaja! que le impide caer en trampas culturales que han inventado, sobre todo los mexicanos, para distanciar y enajenar. Reclamo que hace suyo Juan Bruce-Novoa cuando señala coherentemente: "Tienen que aceptar que somos otra cosa: relacionados, pero otra cosa. Si va haber unión será el mismo tipo de unión que se pueda lograr entre México y Guatemala, México y Nicaragua o nosotros y Nicaragua. *Pero no somos México. No, no y no*".

Cuando se presiona a los latinos a afirmar su "identidad", como se estila tanto en Estados Unidos, lo que se está solicitando es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta

[20] Axel Ramírez, "Chicanismo", en *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 95.

pertenencia fundamental que usualmente es la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolen con orgullo frente a los demás, por lo que habría que revisar a fondo la controvertida idea de "culturas híbridas" tal y como la sustenta García Canclini.

De hecho, cuando a Maalouf se le cuestiona acerca de si se siente más libanés o más francés responde que ambos orígenes influyen en él por igual por igual. Y no da tal respuesta por diplomacia, ni porque quiera ser equilibrado o equitativo: "Lo que me hace ser yo mismo y no otro —dice Maalouf— es que estoy a caballo entre dos países, entre dos o tres lenguas, entre varias tradiciones culturales. Ésa es mi identidad".[21]

[21] Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 11-16.

Historia de las ideas: repensar la América Latina, editado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se terminó de imprimir en marzo de 2006 en Editora de Cultura, Rosa Zaragoza 18, Col. CTM Culhuacán, Coyoacán, C.P. 04480, México, D.F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Gatineau de 11:13, 10:12 y 8.5:10 puntos. La edición, en papel Cultural de 75 gramos, consta de 500 ejemplares más sobrantes de reposición y estuvo al cuidado de Ma. Guadalupe Sánchez Jiménez.

Historia de las ideas: repensar la América Latina es una obra cuyo principal objetivo consiste en invitar a los latinoamericanos a asumir el reto de ofrecer nuevos enfoques de nuestro pasado. Éste fue el objetivo que animó al grupo de colaboradores que participaron en esta obra, quienes se han comprometido a continuar el quehacer reflexivo, innovador y constructivo en la región.

Asumir nuestra historia consistió en avanzar sobre las consignas que conforman una retahila de odios y rencores históricos que enfocan el proceso de conquista y destrucción de las culturas originarias que, si bien es cierto, son actos que no pueden dejar de condenarse, lo importante consiste en aprender del pasado para construir nuevas alternativas filosóficas, políticas, sociales y culturales que permitan mejorar la situación actual. Por este motivo, repensar la América Latina consiste en enriquecer la percepción sobre nosotros mismos y, por lo tanto, ampliar nuestros horizontes reflexivos, siempre con la firme convicción de que nuestro futuro no está en el pasado, pero debe nutrirse de éste, ya que ahí está el germen de nuestra identidad, de la propia cosmovisión, así como de las circunstancias sociales que imperan en la actualidad.

En el presente conjunto de trabajos se abordan temas de política, religión, educación y filosofía latinoamericana así como de historia de las ideas. Investigaciones que brindan la posibilidad de conocer desde diferentes enfoques interdisciplinarios el contexto histórico y cultural latinoamericano.

Los trabajos presentados se han desarrollado con base en la actitud crítica y los aportes de los miembros del seminario de investigación permanente: "Historia de las ideas en América Latina en el siglo XX. Conceptos, redes, personajes".


ISBN 970-32-3126-8
9 789703 231263

Historia de las ideas: repensar la América Latina

Mario Magallón Anaya
Roberto Mora Martínez
(Coordinadores)

